هل انتهت أسطورة ابن خلدون؟

جدل ساخن

بين الأكاديميين والمفكرين العرب

د. محمود إسماعيل

الناشر

دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع (القاهرة)

عبده غريب

الكتـــــاب : هل انتهت أسطورة ابن خلدون؟؟
جدل ساخن
بين الأكاديميين والمفكرين العرب
المـؤلــــف : د . محمود إسماعيل
تـاريخ النشـر : ٢٠٠٠ م

النـــاشـــــر : دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع
عبده غريب
شركة مساهمة مصرية
الإدارة : ٥٨ شارع الحجاز – عمارة برج آمون
الدور الأول – شقة ٦
ف : ٢٤٧٤٠٣٨، ت: ٢٤٦٢٥٦٢
التــــوزيـــع : ١٣ شارع كامل صدقى الفجالة (القاهرة)
المطـــابـــع : مدينة العاشر من رمضان
المنطقة الصناعية (C1)
ت: ٠١٥/٣٦٢٧٢٧
رقـم الإيـداع : ٥٣٥٢ /٩٩
الترقيم الدولى : I S B N
977- 303 - 156 - x

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

في خاتمة كتاب "نهاية أسطورة؛ سجلت توقعي بما سيثيره العمل من ردود فعل بين الدارسين والباحثين؛ نظرا لجدة الأطروحة التي تبناها الكتاب، وما أعرفه عن آفة العقل العربي المعاصر من تقديس التراث و "عبادة" أعلامه ورموزه.

ولم يخب ظني؛ إذ قوبل العمل بعاصفة هوجاء من الانفعال والغضب والتشنج، وتبارى ــ حتى العلماء والمفكرون المشهود لهم بطول الباع وسعة الاطلاع ــ في توجيه سهام الانتقاد ــ لا النقد ــ إلى رأس المؤلف؛ وليس إلى مضمون أطروحته.

على أنه بعد أن هدأت العاصفة، وانحسر مد الغضب، أتيح لبعض الدارسين ــ خصوصا المتخصصين ــ بحث القضية؛ لتتوالى الردود المؤيدة ــ أو على الأقل المتحفظة ــ لتوازن بالحكمة والتعقل كفة الغضب العشوائي "المراهق". وبدأت ساحة "المعركة" تتسع لتضم غالبية أقطار العالم العربي، بله بعض المستشرقين والأكاديميين في بعض البلدان الغربية.

وبغض النظر عن تأييد الردود أو اختلافها مع أطروحة المؤلف؛ إلا أنها في مجملها فتحت آفاقا جديدة لمعالجة الموضوع، وشحذت همم الباحثين والدارسين على البحث والتحري؛ الأمر الذي شجعنا على التعقيب عليها في منطق هادئ بعيداً عن جو العاصفة الذي سبق وأججه الصحافيون والإعلاميون.

ومع ذلك؛ فخطورة القضية تقتضي مزيدا من التريث بعيداً عن منطق السجال الذي لون معظم الردود والتعقيبات. لقد آن الأوان لكتابة أبحاث ودراسات مطولة ومعمقة؛ بحيث تغادر القضية صفحات الصحف السيارة والمجلات الأسبوعية إلى الدوريات العلمية والتأليف الأكاديمي؛ بعد أن عقد عدد من الندوات في مصر وتونس والمغرب ونوقش العمل في جلسات جماعية.

لقد كتب الكثير حول الموضوع، وقمت بالتعقيب على بعض الردود في حينها. لكن الكثير مما كتب ــ خارج مصر ــ لم أتوصل به لحد الساعة، ويحدوني

الأمل فى إمكانية الاطلاع عليه فى المستقبل القريب؛ لأتولى التعليق عليه بالمثل. وحتى يتاح ذلك؛ رأيت من المفيد جمع ما توصلت به والرد عليه؛ وإخراجه فى صورة كتاب ـ وثيقة؛ ليكون صك شهادة على نماذج من التفكير فى العالم العربى المعاصر. هذا فضلاً عن إتاحة الفرصة للمهتمين بالمسألة لتكون هذه الوثائق فى متناولهم؛ والإفادة منها فيما يقومون به من دراسات.

والله يوفقنا إلى خدمة التراث والتاريخ العربى الإسلامى،،

الطويله   محمود إسماعيل

٢٠ / ٤ / ١٩٩٧

القسم الأول

موقف الأكاديميين والمفكرين
في مصر

(أ)
المعارضون

تمهيـــد

* * *

قبل صدور كتاب "نهاية أسطورة"؛ نشر العمل في عدة حلقات بمجلة "أخبـار الأدب" القاهريـة. وعلـى إثر نشر الحلقـة الأولـى التـى تضمنـت مقدمـة تمهيديـة للأطروحة؛ حدثـت ضجـة كبرى بين الأكـاديميين المصريين من أمثـال الدكتـور الطاهر مكي والدكتور محمد الفيومـي والدكتـور محمد بريرى والدكتـوره مديحـة الصفتـي والدكتـور حسن السـاعاتي والدكتـور عـاطف العراقـي والدكتـورة زينـب الخضيرى. صب هؤلاء جام غضبهم على شخص الباحث مستنكرين أطروحته عن اقتباس ابن خلدون أفكاره في كتابه "المقدمة" من رسائل إخوان الصفا.

هذا هو ما تضمنه تحقيـق صحفـي في جريدة "الوفد" المصريـة نشر علـى حلقتين الأولـى بتـاريخ ١ / ١٠ / ١٩٩٦، والثانيـة بتـاريخ ١٥ / ١٠ / ١٩٩٦. وقبل مناقشة آراء هؤلاء الباحثين؛ نثبت نص الحـوار الـذى أجرتـه معهـم الأسـتاذة نعمه عز الدين على النحو التالي:

ردود معـارضـــه (١)

* * *

نشـر فـي الأسـبوع المـاضي فـي العـدد ١٦٧ بجريدة "أخبـار الأدب" بحـث للدكتور محمود إسماعيل أستاذ التـاريخ بعنـوان "هـل سرق ابن خلـدون نظريـات إخوان الصفا؟" وإذا حاولنا تجاوز هذا العنوان المثير سنجد أمامنا كلاما جد خطـير يعطي بعدا غريبا لكل الباحثين في تراثنا العربي ألا وهـو اسـقاط رموزنـا الفكريـة ومحاولة إظهارهم كلصـوص ومرتزقـة وأن "ابـن خلـدون" مرتشـي وحرامـي بلغـة عصرنا. وهي ليست السابقة الأولى؛ فمن قبل كان هناك عدة بحوث تشـير إلـى أن امرؤ القيس الشـاعر الجـاهلي الكبير شـخصية وهمية ولا يمكـن الاسـتدلال عليهـا تاريخيا وهو ما يثير عدة تساؤلات اقربها إلى المنطق: هل إعادة قراءة تراثنا مـرة أخرى تستوجب اسقاط بعض رموزنا الفكريـة علـى مر العصـور الإسـلامية؟ وإذا

كنا لا ننفى حرية البحث الموضوعى الذى قد يكشف بعض المبالغات التاريخية ويعطى كل مفكر حجمه الطبيعي ولكن ليس لدرجة نفى هذه الرموز وتشويهها كلية؛ فللأسف ونحن نتعامل مع تراثنا بهذا النهج المجحف نجد أن دولة كانجلترا دافعت وباستماتة من خلال مؤسساتها الثقافية والأكاديمية عن شاعرها شكسبير عندما حاول بعض الدارسين أن ينفوا عنه كتابة بعض مسرحياته الشهيرة.

وهو ما يقرره أيضاً د. حسن الساعاتى أستاذ علم الاجتماع بآداب عين شمس مشيراً إلى أننا إذا فرضنا صحة ما يدعيه الدكتور محمود إسماعيل أن إخوان الصفاء هم الذين كتبوا تلك الكتابات الاجتماعية التى جاءت فى مقدمة "ابن خلدون" فلماذا لم يعرض لإخوان الصفا ولأفكارهم الاجتماعية فى كتاب بعنوان مستقل؟ إجابتى بالنفى طبعا وكان من الواجب على من يدعى هذا الادعاء الشديد الجرأة أن يقوم فعلا ببحث يبين فيه الفقرات والاجزاء التى كتبها إخوان الصفا فى كتاباتهم وما كتبه "ابن خلدون" بعد ذلك مسروقاً منهم، هذا هو المنهج الصحيح فى مثل هذه الحالة لعدة أسباب أهمها: آن ابن خلدون كتب كتاباته فى المقدمة متناسقة ونقد من سبقه نقداً سليماً وأسس أفكاره على الأصول الإسلامية وبخاصة القرآن الكريم والحديث، وقد كتبت فى ذلك بحثا فى مؤتمر بالجزائر عن ابن خلدون فى منطقة قلعة ابن سلامه التى ألف فيها المقدمة وكان عنوانه "التنظير الخلدونى من القرآن والحديث". والذى يقرأ "المقدمة" قراءة متعمقة يجد أن أفكارها متناسقة ويشير بعضها إلى بعض مما يثبت أن مؤلفها واحد وأنه متمكن مما كتب. ويجب أن نتذكر دائماً أن ما كتبه ابن خلدون إنما هو مقدمة فى التاريخ الاجتماعى لكتابه الكبير فى التاريخ بعنوان "العبر". لذلك أقول إن هناك موجات يركبها صغار الباحثين على أساس انكار ما يمكن أن يقال إنه معلومات بالضرورة التاريخية الاجتماعية ويستكثرون على أى شخصية متفوقة هذا التفوق فيبدأون فى عملية تشكيك كبيرة لا تقوم على أساس سليم أو تفكير منطقى معقول. ويشرح د. حسن الساعاتى الخطوات العلمية التى يجب توافرها عند التصدى لقراءة التراث مرة أخرى قائلاً: التركيز فى البحث وجمع بيانات كثيرة جداً من مصادر مختلفة وهو عمل شاق يحتاج إلى مدة طويلة. وهنا أريد أن أقول إن الشكاك الأكبر من فلاسفة

هذا العصر وهو زميلى وصديقى العالم الكبير د. عبد الرحمن بدوى لم يشكك فى مقدمة ابن خلدون على الرغم من أنه كتب كتابا بمناسبة المهرجان العلمى للعلامة "ابن خلدون" الذى أقامه المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية فى أوائل عام ١٩٦٢ بعنوان "مؤلفات ابن خلدون". ولو كانت هناك أى صورة للشك لذكر ذلك.

أما د. عاطف العراقى أستاذ الفلسفة بآداب القاهرة فيعلق قائلاً: بعد أن كتبت عن "إخوان الصفا" و "ابن خلدون" واشرفت على أكثر من عشر رسائل عن "إخوان الصفا" أرى أن هذا الموضوع قد يكون من نوع "الفرقعة الصحفية" فعلى الرغم من أننى اختلف مع ابن خلدون فى كثير من الآراء إلا أن هذا لايمنع انصاف هذا المفكر العربى الكبير الذى تختلف طبيعة أفكاره عن أفكار إخوان الصفا. إذ نجد إخوان الصفا لديهم أفكار فلسفية غاية فى الجرأة رغم الخلط والتكرار الموجود فى بعض الرسائل ولكن نجد أفكاراً تنويرية وجريئة بحيث يمكن أن نعقد أكثر من مقارنة بين إخوان الصفا فى القرن الرابع الهجرى وبين رفاعة الطهطاوى وليس بين الإخوان وابن خلدون. أيضاً لابد أن نضع فى اعتبارنا أن الموضوع ليس سرقة إذ أننا نجد أكثر فلاسفة العرب قد تأثروا بأرسطو وإذا وردت مصطلحات عند ابن خلدون جاءت بنفس معانيها عند إخوان الصفا فإن هذا لا يعد دليلاً على سرقة، ولكن غاية ذلك أن كل مفكرى العرب ابتداء من الكندى وانتهاء بابن رشد قد تأثروا بدائرة المعارف اليونانية، وإذا قيل بأن ابن خلدون قد انتهى من مقدمته فى خمسة شهور فإن هذه المدة بالمقياس القديم تعد كافية، والدليل على ذلك أن ابن سينا وهو لم يعمر كثيراً قد ترك لنا أكثر من مائتى كتاب. إلى جانب أن تصنيف العلم عند كل فلاسفة العرب يكاد يكون واحداً أيضاً. لابد أن نضع فى اعتبارنا أن النزعة التنويرية المتفتحة عند إخوان الصفا لا نجدها عند ابن خلدون؛ وهذا يعنى أنه لم يكن فى المنهج على الأقل متأثراً بإخوان الصفا. وهل هناك اتفاق بين دفاع إخوان الصفا عن الفلسفة وهجوم ابن خلدون أو تحامله على الفلسفة؟ وأخيرا فابن خلدون مفكر مجتهد وإخوان الصفا أيضاً وقد يكون من الصعب بل من المستحيل أن نجزم بالسرقة الفكرية وإلا سنجعل تاريخ فكرنا تاريخاً للسرقات وليس تاريخاً للاجتهاد فى البحث والرأى.

وتعقب د. زينب الخضيرى أستاذ الفلسفة الإسلامية بآداب القاهرة قائلة: فـى دراسته العلمية الجريئة عن إخوان الصفا يطرح د. محمود إسماعيل أستاذ التاريخ؛ وهو الذى شغل دائماً بما هو سرى فى الحضارة الإسلامية سؤالا بـه تطـاول علـى أحد رموزنا الفكرية العربية: هل سرق ابن خلدون "إخوان الصفا"؟

ومن حقنا أن نطرح بدورنا على د. محمود إسماعيل عدة أسئلة مترتبة على سؤاله الجرئ ألا وهى: هل يبدأ أى مفكر من الصفر الفكرى المطلق؟ وهل أخذ اللاحق بعض الأفكار عن السابق يعد سرقة أم مجرد الاستعانة ببعض ما جـاء فـى التراث الذى تربى فى أحضانه حتى ولو كان سينقلب عليه فيما بعد؟! إذا ما وظـف مفكر أفكار تراثية توظيفا جديداً واستعان بها فى بناء نسقه الجديد وهو ما فعله ابـن خلدون وكان هذا النسق مختلفا إلى حد التباين مع كل ما سبق من انساق فهل يعتبر فى هذه الحالة ناقلا، سارقا منحطا أم عبقريا مجـددا؟ وبهذا المنطـق أليسـت أغلـب أفكار ماركس مسروقة من الفكر الاقتصـادى السـابق ومـن الاشـتراكيين المثـاليين؟ وأليس منهجه هو عين منهج هيجل وأن طبق تطبيقـاً مختلفـاً؟ وأغلب الظـن أن د. محمود إسماعيل تعمق فـى دراسـة إخـوان الصفـا الذين يشبعون ولهـه الشـخصى بالسرى والمهمش ولم يفعل نفس الشئ مع ابن خلدون بدليل أنـه أشـاد باستشرافهم مبـادئ نظريـة التطـور الدارونيـة، وبترسـيخهم لقـانون العليـة، وبقولهـم بقـانون الضرورة .. إلـخ ولـم ينتبـه لأن ابـن خلـدون قـال بكـل هـذه الأمـور ليس بالنسـبة للطبيعة فحسب بل وأيضاً فى العلوم الاجتماعيـة. لذلـك كـان مـن الأجـدى للدكتـور محمود إسماعيل أن يضبط هذه السرقة لأننى يخيـل إلـىّ أن هدفـه لـم يكـن فحسـب اتهام ابن خلدون بالسرقة، إنما كان أيضاً اتهام كـل البـاحثين لابـن خلـدون بـالجهل البين. ولو كان د. إسماعيل قضى سنوات طوالاً فـى دراسـة متعمقـة لابـن خلـدون لتبين أن علم العمران ليس هو "فى حقيقته علـم التـاريخ كمـا يجـب أن يكـون" كمـا يزعم إنما هو علم مساعد وضرورى لابد من الإلمام به قبل الشـروع فـى ممارسـة فن التاريخ، وليس هذا تأويلى وإنما هو قول ابن خلدون الصريح فى الفصـل الـذى قدم به مقدمته.

وتضيف د. زينب الخضيرى قائلة: وفى نهاية تعليقى أرى أن د. محمود إسماعيل إصطنع مقاييس عجيبة لاتهام ابن خلدون لصالح إخوان الصفا؛ منها أنه ليس فى استطاعة فرد واحد الالمام بكل هذه المعارف التى أدرجها ابن خلدون فى المقدمة، وأن حجم هذه المعارف دليل على سرقتها من إخوان الصفا وهم جماعة وليسوا فرداً واحداً. وأرى على العكس أن منطق صيرورة التاريخ يفرض علينا مقياساً آخر وهو أن من يأتى فى نهاية حضارة ـ وهذا هو وضع ابن خلدون ـ يكون فى استطاعته أن يراجعها ويحللها ويؤرخ لها بنظرة نقدية متعمقة أكثر ممن عاش فى مرحلة بنائها.

* * *

ردود معـــارضـــة (٢)

* * *

حينما نشر د. محمود إسماعيل أستاذ التاريخ فى أخبار الأدب على مدى الأسبوعين الماضيين بحثه المثير بعنوان "هل سرق ابن خلدون نظريات إخوان الصفا؟" طرحنا عدة أسئلة تدور حول الضوابط والمعايير التى يجب على الباحث أن ينتهجها عند إعادة قراءة تراثنا الفكرى مرة أخرى؛ حتى لا نسقط رموزنا الفكرية بأيدينا. ولكن يبدو أن الموقف من التراث يحتاج إلى عدة شروحات جديدة وإلقاء المزيد من الضوء على جوانبه الخفية خاصة وأن د. محمود إسماعيل مازال يواصل نشر بحثه وما فيه من هجوم على "ابن خلدون".

ففى البداية يعقب د. محمد إبراهيم الفيومى أستاذ الفلسفة بجامعة الأزهر والأمين العام للمجلس الأعلى للشئون الإسلامية على من يقرأ ابن خلدون بطريقة خاطئة خاصة وأننا اكتشفناه عن طريق الغرب الذى يضع ابن خلدون فى مصاف عظماء الحضارة الانسانية موضحاً: من الصعب أن تكون مراجعتنا لتاريخنا القومى كلها شك وارتياب فى الشخصيات التى صنعت التاريخ. وعلى أية حال ليس من المستغرب أن نسمع من هنا أو هناك بعض الشخصيات التى توجه سهام النقد الذى لا يرتكز على أساس علمى طعنا وتجريحا فى بعض قادة الاصلاح

وأرباب القلم والفكر. بل كثيراً ما سمعنا عن سحب الثقة من شخصيات لها أكبر الفضل على تاريخنا مثل: جمال الدين الأفغاني والإمام محمد عبده. بل نجد الذين يدينون بالولاء للغرب يدينون التراث القومي فيجعلون العروبة في مقابل الإسلام والإسلام في مقابل العروبة وهناك من يرفضهما معا وينادي بالانسياق في فلك التوجه الغربي. و "ابن خلدون" شخصية دخلت التاريخ من خلال ما قدمته من رؤية مستقبلية أقام بناءها على أساس قواعد علمية عرفت بعلم العمران البشري. وهذا ليس اجتهاداً منا أو من بني جلدتنا أبناء العروبة والإسلام وإنما عرفته أوربا وكشفت عنه وبينت أنه أضاف إلى الحضارة الإنسانية علما جديداً له قواعده ومنهاجه ونتائجه وأقامه بعد دراسة متأنية للتاريخ؛ فلقد كتب كتابه الضخم "تاريخ ابن خلدون ويقع في أكثر من ٢٠ مجلداً" واستخلص منه مقدمته التي عرفت لدينا بمقدمة ابن خلدون وعند الغرب بعلم العمران البشري. ولقد نبه إلى قيمته صاحب المدرسة الفرنسية الحديثة "اميل دور كايم" وكل من كتب في تطور الدارسات الاجتماعية. كان "ابن خلدون" هو حجر الأساس الذي يعتبرونه النقطة الأولى لبناء هذا العلم وتطوره. فالشك في ابن خلدون وفي مقدمته إنما هو في الحقيقة يحسب ضمن الآراء المهملة التي لا يصح أن ينظر إليها. فالمقارنة بين ابن خلدون ورسائل إخوان الصفا تدخل في إطار الدعاوى المزعومة. "فابن خلدون" شخصية عالمية لها بصماتها الواضحة في الفكر الانساني ويحسب في عداد الذين أضافوا جديداً للحضارة الانسانية المعاصرة.

أما د. الطاهر مكي فيؤكد على أن من يزعم هذا الزعم لابد أن يكون متفحصا لنواح متعددة من التراث العربي، وأن يكون عارفا بالتاريخ وله في هذا المجال كتابات تشهد بتعمقه فيه حتى يكون لكلمته وزن؛ لأن "ابن خلدون" لم يكتب شيئاً اسمه المقدمة بل كتب كتابه "العبر والمبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن سبقهم من ذوي السلطان الأكبر" وهو مرجع في التاريخ حتى أيامه، مع ملاحظة أن ابن خلدون جاء بعد إخوان الصفا بستة قرون ومن هنا لا يمكن أن يقال أن ابن خلدون سرق كتابه من إخوان الصفا. فتاريخ "ابن خلدون" حجمه ضخم والمعلومات التي فيه قد توجد في كتب أخرى، فعندما اكتشفت مخطوطاته وجد

المستشرقون أن المهم فى الكتاب هو مقدمته لأنها تحتوى على منهج ابن خلدون فى كتابة التاريخ، وأنها بذلك تقدم نظرية علمية يمكن أن يقرأها وأن يفيد منها حتى غير المستشرقين وغير المهتمين بالتاريخ، وترجمت إلى كل اللغات، وهم أول من أطلق عليها مقدمة ابن خلدون. فهو لم يؤلف مقدمة منفصلة عن تاريخه. كذلك لابن خلدون أسلوب متميز يختلف عن أسلوب إخوان الصفا. فمن المعلوم أن ابن خلدون وهو يكتب مقدمته كان يضع منهجا لتأريخ الحوادث، وفى المقدمة وبخاصة فى نشأة العلوم استشهد بأحداث وشخيات جاءوا بعد إخوان الصفا بزمن طويل. ومن الواضح أن الذى كتب يهاجم ابن خلدون لم يقرأ مقدمته بتحقيق ودراسة وتقديم عالم الاجتماع ومؤسس مدرسته فى مصر د. على عبد الواحد وافى الأستاذ بكلية الآداب جامعة القاهرة.

ويضيف د. الطاهر مكى: أن غربلة التراث وإعادة قراءته لا تأتى بإنكاره أو التهجم عليه وبخاصة من مدعى العلم وهم فى الأصل أجهل من الجهل. فتراثنا جاء على امتداد قرون طويلة ومتعددة؛ لذلك يجب عزل المضئ والمنير والمتوهج منه لأنه كتب فى عصور التنوير والفكر وابدعته عقول خلاقة وتقديمه للقارئ، وتجاوز التراث الذى جاء فى عصور متخلفة. أما الادعاءات العريضة والتهكم على علمائنا فهو عمل من يبحث عن الشهرة بطريقة لا تكلفه قراءة ولا اطلاعا ولا معاناة.

وتضع د. مديحة الصفتى أستاذ علم الاجتماع بالجامعة الأمريكية الاطار العلمى الذى يجب أن يقف عليه الباحث عند قراءته مرة أخرى للتراث، مشيرة إلى أن على الباحث حينما يتعرض للتراث الفكرى لحضارتنا الإسلامية عبر عصورها المتلاحقة لابد أن يتوخى الدقة، ولا يكون هدفه المنشود الادانة والهجوم. بل عليه أن ينقب فى مصادر عديدة ووثائق مختلفة لكى يحصل فى النهاية على المعلومة الصحيحة؛ وهو ما يتطلب الوقت والجهد الكثير إلى جانب دراسته المتعمقة والمتأنية للظروف المحيطة بالحدث على كافة المستويات الاجتماعية والتاريخية والسياسية. فالتراث لا معنى له إلا بدراسة وفهم ما حوله. وأخيراً لا يمكن أن ننكر لمقدمة ابن خلدون أنها البداية الحقيقية للرؤية المتعمقة للتحليل الاجتماعى.

أما د. محمد بريرى أستاذ الأدب الجاهلى بالجامعة الأمريكية فيرى أن القراءة الصحيحة للتراث هى تلك التى تحاول اكتشاف العلاقات بين النصوص المختلفة؛ لأنه عن طريق اكتشاف هذه العلاقات يمكن أن نصل إلى الأفكار الكلية الجامعة التى تفسر التفاصيل أو التى يمكن أن نعدها محاور تدور حولها هذه التفاصيل. ومثل هذه النظرة للتراث لابد أن تقع على تشابهات بين مختلف الكتاب والمبدعين. فليس من المتصور أن يجئ مفكر ويبتدع أفكاراً ابتداعاً كاملاً لا علاقة له بما سبقه. فعبقرية أى كاتب أو مفكر هى تعبير عن عبقرية تراثه. ومن الطبيعى جداً أن نجد تشابها بين ابن خلدون ومن سبقوه من أسلافه، بل غير الطبيعى والشاذ أن تنقطع الصلة بين ابن خلدون ومن سبقوه. ويوجد هذا النوع من التفكير فى كثير من المناهج الفلسفية والنقدية المعاصرة. وعلى سبيل المثال فإن "فكرة التناص" فى النقد الأدبى قائمة على تفكير مشابه لما ذكرته. فبعض الأفكار الأساسية تترسخ فيما يمكن أن نسميه اللاوعى الثقافى؛ وبالتالى فإن أى مفكر أو مبدع يصدر عن هذا اللاوعى، وبالتالى نجد هذه التشابهات. من جهة أخرى فإن ابن خلدون نفسه لم ينكر تأثره بمن سبقوه من المفكرين، وهو على سبيل المثال يؤكد عند تناوله للمسائل اللغوية والأدبية علاقته بمن سبقوه من الأدباء والمبدعين، فهو لا يدعى أنه يخلق افكاره من عدم. بل أن فكرته عن الملكة اللغوية والأدبية تعد نظرية فيما نسميه الآن بالتناص. فهو يلح فى كلامه عن مختلف الملكات على فكرة أنها عبارة عن تفاعل بين عقل المفكر والمبدع والنصوص السابقة عليه؛ أى أن المبدع محصلة التفاعل بين عقله وتقاليد الفن الذى يكتب فيه.

* * *

تعقيب

* * *

التشنج الانفعالى إساءة إلى البحث العلمى

* * *

تعقيبا على آراء الأساتذة المذكورين؛ نقول:

من أسف أن الضجة التى أثيرت ليس لها ما يبررها؛ إذ تتسم أحكام أصحابها بالتسرع الانفعالى والتشنج العاطفى ورد الفعل اللاعلمى؛ لا لشئ إلا لأن مثيريها لم يلتفتوا إلى تنبيه الباحث فى السطور الأولى من دراسته إلى ضرورة التريث فى إصدار الأحكام حتى ينشر النصوص التى تثبت وقائع وملابسات الاقتباس.

لقد انطلق هؤلاء من مقولة خاطئة فحواها أن الباحث يحاول "هدم أعلام التراث ورموزه الشامخة ويشوها"؛ غير مدركين أن البحث العلمى الرصين لا يقيم وزنا للمصادرات المستبقة، ولا للهالات الزائفة التى تجعل من هذه الرموز التراثية فوق مستوى البحث والدرس، وتنصب من منظوماتهم الفكرية "تابوات" مقدسة. وتلك لعمرى نظرة خاطئة متواترة تسود الكتابات "المنقبية" لمعظم دارسة التراث العربى الإسلامى.

* فأستاذنا الدكتور حسن الساعاتى ـ عالم الاجتماع المرموق ـــ نعى علينا عدم تقديم دراسة وافية عن فكر إخوان الصفا. ولو تريث حتى اكتمال نشر المقالات؛ لعلم بأننا قد أنجزنا بالفعل هذه الدراسة وضمناها كتابا مستقلا. بل إن اكتشاف حقيقة "الاقتباس" جاء نتيجة هذه الدراسة المتعمقة والشاملة والمقارنة لكل من "مقدمة" ابن خلدون "ورسائل" الإخوان.

كان هذا التسرع من وراء الانزلاق إلى أحكام خاطئة عن طرفى القضية؛ إذ ورد فى تعقيب الدكتور الساعاتى أن فكر ابن خلدون "مستمد من أصول إسلامية وبخاصة القرآن الكريم والحديث النبوى". ونسأله ـ فى اختصار ـ هل كان القرآن

الكريم والسنة النبوية مصدران للعلم والمعرفة؟ ولو صح ذلك؛ فلماذا لا ننسب النظريات ـ التى اقترنت باسم خلدون ـ إلى القرآن والسنة؟

لقد كان القرآن الكريم ـ ولا يزال ـ كتاب "هداية"، لا كتاب "دراية"، ولكنها نظرة قاصرة متواترة عند الكتاب "المتأسلمين" المعاصرين الذين صاغوا مقولة "أسلمة العلم"؛ فأساءوا إلى الإسلام والعلم فى آن ......!!

يتهمنا الدكتور الساعاتى بأننا من "صغار الباحثين"، وهو يعلم أن البحث العلمى يسوى بين "الصغير" و "الكبير"، والعبرة فى النهاية بالتزام ضوابط البحث ومناهج الدرس التى أهدرها أستاذنا وهو يتحدث ـ للأسف ـ عن المنهجية. ولعل عدم دراسته لموضوع الإشكالية؛ جعله يعول على باحثين آخرين من أمثال الدكتور عبد الرحمن بدوى الذى قدم دراسة عن "مرجعية" ابن خلدون ولم يقل ـ فى نظره ـ بما قلنا به ..!! وعندى أنه لو استوعب ما كتبه صديقه الدكتور/ بدوى فى هذا الشأن، لأدرك تشكيكه فى الكثير من الآراء الخلدونية المنسوبة إليه خطأ. وهو ما أثبته باحث نابه ليغنينا عن اللجاج فى هذا الموضوع. (راجع: دراسة الدكتور عمر الشبراوى المثبتة فى الصفحات التالية من الكتاب).

* أما الدكتور/ عاطف العراقى؛ فيتهم أطروحتنا بالخطأ لا لشئ إلا لأنه هو نفسه قد كتب الكثير عن ابن خلدون وإخوان الصفا ولم يقع على ما يشكك فى الإبداعات الخلدونية، ووصم الباحث وعمله ـ الذى لم يكن قد اطلع عليه بعد ـ بأنه من قبيل "الفرقعة الصحفية".

بديهى أن يقوده هذا الحكم المتسرع إلى أخطاء قاتلة تجعل من حكمه مسانداً لأطروحتنا؛ إذ ذهب إلى أن "النزعة التنويرية المتفتحة عند إخوان الصفا لا نجدها عند ابن خلدون". ولو قدر له قراءة النصوص بمنهج المقارنة لوجد أن الجزء التنويرى الذى اكتسب به ابن خلدون شهرته موجود برمته فى رسائل الإخوان. مع ذلك نشكره على الاعتراف "بتنويرية" فكر الإخوان التى أنكرها سائر الدارسين؛ كما سيتضح فى الصفحات التالية من الكتاب.

* لم تجد الدكتورة/ زينب الخضيرى تهمة تصم بها الباحث أكثر من أحكام مسبقة وتخريجات تدخل فى باب المصادرات الفكرية وأحكام القيمة. منها على سبيل المثال، "تطاولنا على أحد رموزنا الفكرية العربية"!! كذا ـ على عكس ما ذهب إليه اتهام الدكتور/ الساعاتى ـ الحكم بأننا تخصصنا فى دراسة إخوان الصفا وأهملنا دراسة ابن خلدون.!!

ولو قدر للدكتورة الفاضلة أن تعرف مجال تخصصنا الحقيقى ـ وهو تاريخ المغرب والأندلس ـ لربما تراجعت عن حكمها المعتسف. ولو تريثت حتى يتم نشر الحلقات التالية من الدراسة؛ لوقفت على حقيقة جهودنا السابقة فى دراسة "الخلدونية" التى نعترف بأننا كنا من المتحمسين لها والمروجين لجلالها فى الكثير من كتبنا التى نيفت على العشرين.

* أما الدكتور/ محمد إبراهيم الفيومى ـ أستاذ الفلسفة بجامعة الأزهر والأمين العام للمجلس الأعلى للشئون الإسلامية ـ فقد ألقى على الباحث ذات التهمة فى التصدى لهدم رموز التراث نتيجة الارتماء فى أحضان الاستشراق. ولم يفطن إلى قوله هو نفسه بأن "الغرب هو الذى اكتشف قيمة ابن خلدون". ولا ندرى كيف يسوغ لنفسه الحق فى نفى أطروحتنا وهو لم يقرأ ابن خلدون نفسه؟ أو ليس هو القائل بأن "تاريخ ابن خلدون يقع فى عشرين مجلداً"؟!!.. مع ذلك نبارك حكمه بأن "المقارنة بين ابن خلدون ورسائل إخوان الصفا تكشف عن تأثير وتأثر".

والسؤال هو: من الذى أثر ومن الذى تأثر؟ ولا يحتاج الأمر إلى مزيد من البيان إذا ما علمنا أن جماعة إخوان الصفا تأسست حول النصف الأول من القرن الثالث الهجرى؛ بينما عاش ابن خلدون خلال القرن الثامن وأوائل القرن التاسع الهجريين.

* أما الصديق الفاضل الدكتور/ الطاهر مكى ـ الذى نشرف بصداقته ـ فقد صب علينا جام غضبه فاتهمنا بعدم قراءة "مقدمة" ابن خلدون، وأننا ـ سامحه الله ـ "أجهل من الجهل"، كذا "بالبحث عن الشهرة". ونعى علينا إهمال دراسة "تاريخ ابن خلدون" ..!!

لن أحاول تفنيد اتهاماته الشخصية، واكتفى بمناشدة "ضميره" و "أريحيته" لمراجعة انزلاقه إلى "السب والشتم"، وهو العالم الجليل ذو الأخلاق الفاضلة والذى يعلم عنا الكثير. وأكتفى بالتعليق على ما اختص بموضوع الخلاف، خصوصا ما ذهب إليه من إهدار الباحث لتاريخ ابن خلدون. ولا أشك فى أن الصديق يجهل أن هذا "التاريخ" جد متواضع وحافل بالأخطاء والتناقضات، وأن شهرة ابن خلدون أسست فقط على "المقدمة".

أما ما زعمه من عدم قراءة هذه "المقدمة"؛ فينفيه جهدنا فى استخلاص نصوص من سائر فصولها ومقارنتها بأخرى مستقاة من مصدر اقتباسه؛ وهو رسائل إخوان الصفا.

* ونفس الشئ يقال ردا على الدكتورة/ مديحة الصفتى؛ برغم اعترافها بخطورة "مقدمة" ابن خلدون وهزال تاريخه. ومع ذلك نشكر لها ما قدمته من "درس منهجى" بخصوص التعويل على تاريخ عصرى الإخوان وابن خلدون كركيزة لإجلاء "القضية الملتبسة". ولو قدر لها الصبر والتريث لقراءة "المقالات" بعد اكتمال نشرها؛ لتثبتت من أخذنا "بنصائحها" المفيدة..!!

* نحمد للدكتور/ محمد بريرى منطقه "الهادئ" فى طرح "الإشكالية" واعترافه "بوجود تشابهات" يمكن التثبيت منها بمقارنة النصوص التى لم يكن قد اطلع عليها بعد. نؤكد كذلك اعتراف ابن خلدون بتأثره فى مجال اللغة والأدب بالسابقين؛ لكننا نؤكد أنه أغفل ذلك تماماً بالنسبة لمن اقتبس منهم آراءه الفكرية ذات الطابع التنظيرى.

خلاصة القول ـ أن تلك الردود السابقة ـ جاءت متسرعة وانفعالية ومضببة "بالهالة" الخلدونية. أما وقد اكتمل نشر "المقالات"؛ بل وجمعها فى كتاب يحمل عنوان "نهاية أسطوره"؛ فنطالب الأصدقاء بمراجعة أحكامهم فى ضوء إعادة دراسة الإشكالية وفق منهجية "التناص" التى أوصى بها الدكتور/ محمد بريرى.

* * *

ردود معارضة (٣)

* * *

فـى صحيفـة "الشـرق الأوسـط" الدوليـة وبتــاريخ ٧ / ١٢ / ١٩٩٦ أجـرى الأستاذ/ جمال القصاص تحقيقاً صحفياً مع بعض المؤرخين والمفكرين المصريين حول أطروحة المؤلف؛ منهم من رفضها، ومنهم من تريث فى الحكم ومنهم من أيد الأطروحة.

ولنثبت الآن نصوص المعارضين والمترددين فى الحكم للرد عليها، ونرجئ أقوال المؤيدين إلى موضعها من الكتاب.

"يثير كتاب أستاذ التاريخ والدراسات العليا الدكتور محمـود إسماعيل "نهاية أسطورة ــ نظريات ابن خلـدون مقتبسـة مـن رسـائل إخـوان الصفا" والذى صدر حديثا عن دار عامر للنشر بمدينة المنصورة، ردود فعل متباينة خاصة فى أوساط الأكاديميين من أساتذة علم الاجتمـاع والتـاريخ الإسـلامى والفلسـفة الإسـلامية فـى مصر. وبشكل عام هناك نبرة استياء تكاد تشكل اجماعا ثقافيا على ضرورة دحض المزاعم والافتراءات التى حواها كتـاب د. محمـود إسـماعيل واتهامـه ابـن خلـدون بسرقة مقدمته من رسائل إخوان الصفا، وهو نفسه الذى أشاد من قبل فى العديد من مؤلفاته وبحوثه بعبقرية ابن خلدون وتجاوزه لزمانه وعصره. وهنـاك قطـاع كبـير من المثقفين لا يعيرون الأمر التفاتا وحجتهم فى ذلك ما تعودوه من شطحات فكرية فى مؤلفات د. محمود إسماعيل تفتقر إلـى السـند العلمـى الصحيـح، وغلبـة طـابع المنهج المادى الجدلى عليها؛ خاصة فى الحكم على حقائق التاريخ ونتائجه.

وفى مقابل كل هذا هناك نفر يميلون إلى ما ذهب إليـه د. محمـود إسـماعيل فى كتابه، ومعظمهم من الأكـاديميين الذيـن تتلمـذوا علـى يديـه فـى مراحـل بحثهـم ودراساتهم الأكاديمية، وتشربوا أفكاره ومنهجه .. وبحثا عن الحقيقـة توجهنـا إلـى معظم الأساتذة والباحثين المختصين، لكن معظمهم أرجأ الحديث إلى ما بعـد قـراءة

الكتاب وإعداد العدة العلمية للرد على ما جاء فيه، والبعض الآخر أبدى انطباعات سريعة ولكنها لا تخلو من إشارة ودلالة واضحة فى هذه القضية الملتبسة والشائكة.

بغضب ممزوج بالمرارة والسخرية قال المؤرخ الإسلامى المعروف د. أحمد شلبى: ابن خلدون باعتراف الأجانب والعرب كان قمة فى بابه، وهو عميد علم الاجتماع، وقبله لم يكن هذا العلم معروفا على الاطلاق. فهو إذن مبدع وخلاق لهذا العلم، وقد شبع ابن خلدون بحثاً، واتخذ مكانه عن جدارة واستحقاق كأحد العلماء البارزين الذين أسهموا فى تطوير الفكر البشرى، واستجلوا حقائق هذا الفكر بنزاهة وموضوعية وحيدة .. فهل يعقل أن يطلع علينا أحد المدعين بعد مرور أكثر من ٦٠٠ سنة هجرية ويأتى بهذا الكلام السخيف الذى ليس له أدنى سند من الحقيقة والعلم؟

ويضيف الدكتور أحمد شلبى: نحن نستنكر هذا الموقف تماما وندينه بشدة، وفى تصورى أن ما جاء فى هذا الكتاب هو من ظلال بعض المستشرقين الذين أساءوا فهم التراث العربى والحضارة الإسلامة ابتغاء مصالح أخرى غير وجه الحقيقة .. كان من الممكن أن يكون هذا الكلام وجيها ومقبولا ـ إلى حد ما ـ لو كان عن الطبرى وابن الأثير وابن مسكويه .. وغيرهم، أما بالنسبة لابن خلدون فهو افتراءات وأباطيل، موجهة ضد تراثنا وضد الحقيقة.

ويقول عالم اللغة وأستاذ الأدب العربى الدكتور/ مصطفى الشكعة، وهو صاحب أحد المؤلفات الهامة عن ابن خلدون بعنوان "الأسس الإسلامية فى فكر ابن خلدون".

أولاً : ابن خلدون خصم شديد لإخوان الصفا، وهو عالم من علماء أهل السنة، وهو قمة من قمم المذهب المالكى. أما إخوان الصفا فعلاقتهم بالشريعة الإسلامية مليئة بالضلالات، وادعوا أن الإسلام ليس به فلسفة، ولذلك مزجوا الفلسفة اليونانية بالشريعة الإسلامية بشكل مريب.

ثانياً : كيف إذن يسرق رجل من علماء المسلمين وصاحب تفكير فذ مثل ابن خلدون من جماعة مناهضة للإسلام كإخوان الصفا؟

ثالثاً: جذور ابن خلدون إسلامية، وكل نظرياته إسلامية، وقد بينت فى كتابى عنه أن فكره وفلسفته مستقاة من كتاب الله، ومن سنة رسوله، ومن أعماق صفاء الفكر الإسلامى، وبديهى ألا يأخذ من غيره من أصحاب الفكر المنفلت، خاصة جماعة كإخوان الصفا، والتى كان يعاديها ابن خلدون نفسه ويصفها بالضلالات.

ويضيف الدكتور الشكعة: المقدمة وكتاب "ديوان العبر وديوان العرب" كتبها ابن خلدون فى قلعة ابن سلامة فى الجزائر ثم جاء إلى مصر، وقال أنه استكمل فصولا كانت ناقصة فى المقدمة وفى كتابه فى التاريخ، وذكر أسماء علماء أجلاء من مصر، راجعهم فى أشياء واستفاد من خبرتهم وعلمهم. وابن خلدون غير مجرب عليه السرقة. وهو من أوضح علماء المسلمين وأعمقهم فكراً. وأنا قد قرأت أفكار ورسائل إخوان الصفا، ولم أثبت عليه أنه أخذ شيئاً منهم. لقد أثبت عليه ـ مثلاً ـ أنه أخذ شيئاً عن ابن النفيس، لكن هذا لا يعيب ابن خلدون. لكن هذا اللمم الذى يطالعنا به الدكتور محمود إسماعيل، أنا أعتبرته سقطة ما كان ينبغى أن يتردى فيها خاصة من تعود أن يمسك بالقلم .. فالقلم له قداسة، وله تطهر وربنا سبحانه وتعالى أقسم بالقلم فى قرآنه.

ورداً على الربط بين حياة ابن خلدون وطموحاته السياسية المتقلبة، والتى رأى د. محمود إسماعيل أنها لا تستقيم ولا تنسجم مع طبيعة العالم الباحث عن الحقيقة، يقول د. الشكعة: هذا اتهام سخيف لأن كثيراً من علماء المسلمين اشتغلوا بالسياسة .. الامام ابن حنبل، وأبو حنيفة، والامام الشافعى .. وكما هو معروف عن الامام مالك أنه ضرب حتى انخلعت كتفه عن فتوى من فتواه فسرت على أنها سحب البيعة، فى عصر أبى جعفر المنصور، لكنه لم يتراجع عن فتواه .. كل هؤلاء العلماء الأجلاء اشتغلوا بالسياسة إلى جانب اشتغالهم بالعلم والفتوى والشريعة، وكان من أهم سماتهم التسامى والترفع، فلم ينحازوا إلى فريق دون الآخر، بل كان همهم العدالة، وابتغاء وجه الحق أولاً وأخيراً.

الباحث وأستاذ علم الاجتماع الدكتور على فهمى يشير إلى أن المؤلفين العرب والمسلمين كانوا عندما يؤلفون رسائلهم وكتبهم يلجأون إلى النقل عن السلف؛ ذلك لأن هذه الكتابات كانت ذات صفة موسوعية، وقد كان هذا يتم دون حرج حيث لم تكن قواعد الاثبات العلمى معروفة فى ذلك الوقت، وأعتقد أن ما ينسبه د. محمود إسماعيل إلى ابن خلدون ينبنى على هذه الأشياء التى كانت مألوفة فى القرنين الرابع والخامس الهجريين وزمن ابن خلدون الذى تأثر بمن سبقوه ومنهم إخوان الصفا.

لقد كان يكتب تاريخ العالم الإسلامى فمن أين يجئ إذن بالأخبار؟ لم تكن هناك أيضاً تخصصات دقيقة وهو ما كان يسمح بالنقل عن السلف بحرية ودون إشارة للمصدر. ولم يكن هذا بهدف السرقة، أما إذا كان كلام د. إسماعيل مبنيا على أن ابن خلدون نقل أجزاء كاملة من رسائل إخوان الصفا فليثبت لنا ذلك بالحجة.

هناك شئ آخر يذكره د. على فهمى ويراه مهما وهو أننا لا نستطيع أن نطبق المناهج البحثية الحديثة ولا قواعد التوثيق العلمى التى اكتشفناها فى القرنين التاسع عشر والعشرين على مؤلفات ومؤلفى القرون الوسطى؛ حيث أن هذه القواعد لم تكن معروفة فى زمانهم، فمن غير المنطقى وغير العدل ـــ حسب رأى د. على فهمى ـ أن نطبقها على مؤلفات الأقدمين. فهل نستطيع مثلاً أن نقول أن ابن إياس والجبرتى غير مهمين لأن كتاباتهم كانت ركيكة من الناحية اللغوية قياسا على أساليبنا اللغوية وأساليب الأقدمين؟، كل هذا يجعلنا لا ننظر بعين الملاحظة إلى أن الركاكة كانت سمة لغة الكتابة فى ذلك الوقت، إننا لا نستطيع أن نحاكم جيلا بمقاييس جيل آخر سابق أو لاحق عليه.

ويقول د. محمد مهران رشوان أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة: حكاية ما نسميه اليوم بالأمانة العلمية لا يمكن أن تكون سنداً لاتهام أى عالم أو مفكر فى القرون الوسطى بالسرقة والسطو على مؤلفات غيره. فقد كان المؤلف يستفيد ممن سبقه دون أن يشير إلى ذلك. انظر مثلاً إلى كتاب "الخصائص" تجده منقولاً من كتاب "المختص" فقد استعان مؤلف الخصائص بالمادة العلمية الموجودة فى

المختص، ولم يتهم أحد مؤلف هذا الكتاب بأنه نقل من ابن جنى، وأنا، والكلام مازال للدكتور رشوان: غير مقتنع أصلاً بهذه المسألة، فإن باحثين كثيرين قاموا بدراسة ابن خلدون وإخوان الصفا سواء فى الغرب أو فى الشرق ولم يخرج علينا واحد منهم بما قاله د. محمود إسماعيل، والرسائل موجودة ومقدمة ابن خلدون أيضاً، أما التهمة فلا معنى لها.

لقد قام د. عبد الواحد وافي بدراسة مدققة لابن خلدون ومؤلفاته بما فيها المقدمة ولم يشر إلى هذه السرقة، أما الاستفادة من الرسائل فهى واردة بالفعل نظرا لطبيعة التأليف الموسوعى وقتها، والثابت أن صاحب المقدمة لم ينقل عن إخوان الصفا حرفيا والقول بهذا يحتاج إلى دراسة علمية مدققة يقوم عليها عدد من الباحثين، وفى حالة ثبات هذا النقل بعد هذه الدراسة فإننى أرى أن هذا لا يقدم ولا يؤخر لأن قيمة ابن خلدون وإخوان الصفا ودورهما التاريخى والعلمى غير قابل للتشكيك فيه، لقد صاغ ابن خلدون الثقافة العربية وأثر فى تاريخ المعرفة بشكل عام وأعتقد أم ماقيل فى كتاب د. محمود إسماعيل "نهاية أسطورة" كان يحتاج إلى الكثير من التأنى والتدقيق قبل الاطمئنان إليه.

* * *

تعقيب

* * *

الدفاع الذرائعى عن ابن خلدون لا يعنى براءته

* * *

من الملاحظ أن هذا الموقف الرافض من قبل بعض الدارسين لأطروحة المؤلف إنما ينبثق من خلفيات لا علاقة لها بالعلم ولا بالبحث التاريخى. ذلك أن معظمهم لم يطلع على الكتاب أصلاً. وهو ما يوشى به اتهاماتهم المتشنجة التى انصبت على الكاتب ومنهجه وليس على ما كتب. وقد فطن لذلك الصحافى الذى أجرى الحوار؛ حيث لاحظ أن بعض من التقى بهم من الأساتذة عبروا عن وجهة

نظرهم عاكسين تصوراً بائسا عن كتابات المؤلف السابقة، فهو فى نظرهم "صاحب شطحات فكرية" نتيجة تبنيه "المنهج المادى الجدلى"...!!

ونحن فى غنى عن الدفاع عن منهجنا هذا، طالما أن العبرة بالبينة؛ أى جدوى المنهج فى تقويم الأخطاء المتواترة فى التاريخ والتراث العربى الإسلامى، والكشف عن مجاهيله ووضعه فى سياقه الصحيح. وما اعتبره هؤلاء من "الشطحات الفكرية" إنما هو "الجديد" الذى "هدم الهدم" "وعقلن" التاريخ والفكر بعتقه من إسارة التقليد والتقديس؛ وهو أمر يزعزع معتقدات الدارسين التقليديين ويثير سخطهم. ونظراً للعجز عن مواجهة الحجة بالحجة والبرهان بالبرهان؛ لا يملك هؤلاء إلا "الغضب الممزوج بالمرارة والسخرية" ـ حسب انطباع الصحافى الذى أجرى الحوار.

* يصدق ذلك الحكم على موقف أستاذنا الدكتور/ أحمد شلبى الذى غض الطرف عن مناقشة أطروحة المؤلف ليؤسس موقفه استنادا إلى "المتواتر الخاطئ" عن ابن خلدون.

يقول فى هذا الصدد: "هل يعقل أن يطلع علينا أحد المدعين بعد مرور أكثر من ستمائة سنة ويأتى بهذا الكلام السخيف؟".

وبدلاً من بحث الموضوع ودرسه؛ يكتفى الناقد "باستنكار هذا الموقف تماما وإدانته بشدة"!!. وتلك "آلية" متعارف عليها فى طبيعة "التفكير" العربى الراهن. والأنكى هو الدمغ بتهمة تقليدية أيضاً ترى فى كل ما هو خروج عن "المتواتر المقدس"؛ إنما هو "من ظلال المستشرقين الذين أساءوا فهم التراث العربى والإسلامى"..!!

لقد تناقض هذا الحكم مع حكم سابق له فى أن "ابن خلدون كان قمة فى بابه باعتراف الأجانب والعرب"؛ بل إن شهرة ابن خلدون لم تعرف إلا بفضل هؤلاء المستشرقين "الأجانب"؛ فكيف ــ بحق السماء ــ يسوغ هذا الحكم الجزافى المتناقض؟

والأغرب؛ ما ذهب إليه الناقد من أن تهمة "الاقتباس" يمكن أن تكون مقبولة بالنسبة "للطبرى وابن الأثير وابن مسكويه". إن هذا الحكم الظالم يشى بجهل مطبق فى معرفة أوليات التاريخ الإسلامى الذى كتب فيه الناقد "موسوعة" مطولة ..!! قد يصدق هذا القول على ابن الأثير الذى نقل عن الطبرى وغيره، ولا يمكن إلا أن يكون متجنيا على الطبرى المؤرخ المحقق والموثق الأمين الذى أثبت أسانيد سائر الروايات المدونة فى تاريخه، وفق منهج "العنعنة" المعروف عند علماء الحديث؛ فاستحق بذلك أن يكون الرائد الأول لعلم التاريخ الإسلامى.

لا ينطبق هذا الحكم الجائر أيضاً على "مسكويه" الذى يعد أول مؤرخ مسلم فطن إلى أهمية "الاقتصاد" فى تفسير التاريخ، كما كان أول مفكر مسلم يلج باب "فلسفة الأخلاق".

كيف يمكن ـ بعد ذلك ـ الاطمئنان إلى حكم أستاذنا بصدد ابن خلدون؟ الأولى به أن يقارن "مقدمته" برسائل إخوان الصفا ليتحقق من مصداقية أطروحتنا؛ دون أن ينزلق فى أحكام باطلة عن أعظم مؤرخين فى تاريخ الإسلام.

* أما عن الدكتور/ مصطفى الشكعة؛ فقد استبعد اقتباس ابن خلدون جل آرائه من رسائل إخوان الصفا على أساس أن فكره "مستمد من القرآن والسنة"؛ بينما اعتبر فكر الإخوان معادى للإسلام..!!

ولست أدرى هل انطوى القرآن والسنة النبوية على نظريات معرفية؟ إن تصور الدكتور/ الشكعة هذا ينطلق من موقف إديولوجى أصولى؛ يرى أن المعارف الدينية وحدها تمثل "العلم النافع"؛ بل من هذا المنطلق يدعو الأصوليون إلى "أسلمة المعرفة" التى تسئ إلى الإسلام والعلم فى آن. وهو ذات الموقف الذى اتخذه ابن خلدون الأشعرى المالكى ربيب بلاطات السلاطين والحكام. لذلك فقد تحامل على الفلسفة والفلاسفة شأنه شأن الدكتور/ الشكعة الذى اعتبر فلسفة إخوان الصفا ربيبة الفلسفة اليونانية؛ ومن ثم فهى موجهة ضد الشريعة..!! دون أن يدرى أن الإخوان حاولوا بالفلسفة "تطهير الشريعة من الجهالات". ولو اطلع على

رسائلهم لأدرك إيمانهم اليقينى بالإسلام، وأن الإسلام والعلم توأمان، والعلاقة بينهما علاقة "تكامل" لا علاقة "نفى" أو "تضاد".

وينم قوله بأن "ابن خلدون كتب مقدمته وتاريخه فى قلعة ابن سلامة بالجزائر" عن عدم إلمام بسيرة ابن خلدون الذى راجع "المقدمة" وعدل الكثير مما ورد فى كتاب "العبر" إبان وجوده فى مصر. كذا ينعى علينا اتهام ابن خلدون بالسرقة وينزهه عن إتيانها وهو الذى ندد به وبعدم أمانته العلمية حين اكتشف أنه سرق ثلاثة نصوص زعم أنها منقولة عن "ابن النفيس" وقد سبق وأثبتنا أن الإثنين معا نقلاها ــ وغيرها ــ عن رسائل إخوان الصفا. لقد استباح لنفسه ما حرمه على غيره الذى اكتشف مئات النصوص المنقولة والمقتبسة، ولا أدرى كيف استباح لنفسه الحكم على هذا الجهد بأنه "لمم"..!!

* أما الباحث/ على فهمى، فقد اعترف ضمنا بأطروحة المؤلف لكنه أبى ألا يسمى الأشياء بأسمائها؛ فاعتبر ما أقدم عليه ابن خلدون من سطو على آراء الإخوان مما يدخل فى باب "النقل عن السلف".

قد يصدق ذلك ــ فى نظرنا ــ إذا تعلق الأمر بنقل الأحداث والوقائع والأخبار؛ لكنه غير مبرر فى نقل آراء تنظيرية اعتبرها ابن خلدون ــ وألح عليها دارسوه ــ بأنها من إبداعاته.

يأخذ علينا الباحث اعتماد منهجيات حديثة فى دراسة الموضوع؛ بينما اتهمنا البعض بعكس ذلك، وإليه وإليهم أقول بأن الحديث عن "المنهجية" مع إغفال نتائج تطبيقاتها دليل ذرائعية وإفلاس. لقد دللنا على صحة أطروحتنا بعشرات الأدلة والبراهين والقرائن، وأثبتنا النصوص المنقولة مقارنة بأصولها فى رسائل الإخوان؛ فلماذا المماحكة بالحديث الممجوج عن المنهجية واطراح لب القضية؟

* وعلى نفس الدرب سار الدكتور/ محمد مهران؛ فانبرى ليبرر "واقعة الاقتباس بأنها لا تمس "الأمانة العلمية"؛ لا لشئ إلا لشيوع الظاهرة فى العصور الوسطى..!! ومن ثم "فالتهمة ــ فى نظره ــ لا معنى لها"..!!

وبدلا من إقدام الباحث علـى بحث "القضيـة" لإثبـات الحقيقـة؛ طفـق يسـتبعد واقعة الاقتباس؛ تأسيسا على أن أحداً من دارسى ابن خلدون السابقين لم يقف علـى شئ من ذلك..!!

مع ذلك؛ ما كان بوسعه إلا أن يعترف ضمنا ـ أمـام وجاهـة أدلتنـا ودلالات نصوصنا المثبتة ـ "باستفادة ابن خلدون من الرسائل".

يشـى العرض السـابق بـأن أحـداً مـن معـارضى الأطروحـة لـم يـدرس موضوعهـا؛ فـانبرى الجميـع لرفضهـا دون تعليـل؛ اللهـم إلا التشـبث بـالتبرير والذرائعية والمماحكات التى تفت فى مصداقية الأحكام.

* * *

ردود معارضة (٤)

* * *

فـى دراسـة بعنـوان: "**سـقوط أسـطورة سـطو ابـن خلـدون علـى رسـائل إخوان الصفا**"؛ نشرت بصحيفة "الحياة" الدولية بتـاريخ ٢١ / ١٢ / ١٩٩٦؛ كتـب الأستاذ/ خالد عزب ما نصه:

"صدر حديثاً فى القاهرة كتاب تحت عنـوان "نهايـة أسطورة: نظريـات ابـن خلدون مقتبسة من رسائل إخوان الصفا" للدكتور محمود إسماعيل الأستاذ فـى كليـة الآداب جامعة عين شمس، وقـد ذهـب فـى كتابـه إلـى أن ابـن خلـدون "اطلـع علـى نظريات إخوان الصفا فى رسائلهم واقتبس وسرق ونقل منها بخبث، ولذا يجب أن نسقط ابن خلدون وفكره ونقيم مقامه إخوان الصفا". جاء المؤلف فى كتابه بعبارات متناثرة من رسائل إخوان الصفا ليوضح أن ابن خلدون أعاد صياغة بعضها ونقل بعضها الآخر نقلا ليقدم لنا مقدمته، على رغم أن "المقدمة" كتـاب متكامل الأبـواب يتناول علم العمران بالتعريف والاسهاب والشرح والتدليل، وأن ما جـاء متنـاثراً لا يقيم نظرية ترقى إلى ما وصل إليه ابن خلدون لأنه متناثر لا تربطـه رابطـة، ولـم

يقل أصحابه أنه يعبر عن فكر أو علم مترابط. فإذا وردت لدى مؤلف ما أفكار عدة غير مترابطة موزعة على مئات الصفحات ثم جاء آخر وقدم لنا فكرة متكاملة أو نظرية فكرية بها ملامح من هذا المتناثر فهل نتهم صاحب النظرية بأنه سارق؟

ينتمي إخوان الصفا وابن خلدون إلى حضارة واحدة، وليس مستغرباً وجود تشابه في التعريفات، على نحو ما ذهب إليه الدكتور محمود إسماعيل، ولا يعنى ذلك أن نسقط نظرية ابن خلدون. وقد أقام الدكتور إسماعيل برهانه على السطو فى الفصل الذى أسماه "النصوص التى نقلها ابن خلدون عن إخوان الصفا" على ذلك التشابه، فما هى علاقة التعريف بالنظرية؟ ونلاحظ أن تعريفات ابن خلدون مستقلة فى اللفظ عن إخوان الصفا، فعلى سبيل المثال عرّف ابن خلدون علم العدد بقوله: هو معرفة خواص الأعداد من حيث التأليف أما على التوالى أو بالتضعيف ... إلخ". ويقول الإخوان: "الارتماطيقى (علم العدد) هو معرفة خواص العدد وما يطابقها من معانى الموجودات"، ونترك الحكم هنا للقارئ.

يقول ابن خلدون عن فائدة علم الهندسة: "أن ممارسة علم الهندسة للفكر بمثابة الصابون للثوب الذى يغسل منه الأقذار وينقيه من الأوضار والأدران، وإنما ذلك لما أشرنا إليه من ترتيب وانتظام". ويرى الدكتور إسماعيل أن هذا التعريف مأخوذ أيضاً من قول الإخوان عن الهندسة: "أن النظر فى الهندسة يؤدى إلى معرفة جوهر النفس التى هى جزء من العلوم وعنصر الحكمة".

وليس من الصعب ملاحظة وجود فارق فى التعبير عن فائدة هذا العلم، وأيضاً فى الهدف منه بين طرفى المقارنة. وإذا أسقطنا ما جاء فى كتاب الدكتور إسماعيل من تعريفات متشابهة نكون بذلك قد أسقطنا ما ذهب إليه.

أما عن التشابه بين ابن خلدون وإخوان الصفا فى حديثهما عن حاجة الإنسان إلى الاجتماع بالفطرة، فيلاحظ أن ذلك يرجع لتأثر كليهما بالقرآن الكريم والأحاديث النبوية. ولو تدبرنا آيات القرآن الكريم لوجدنا أن ماجاء فى صورة الزخرف قد اتخذ أساساً فى تفسير أسباب الاجتماع البشرى والحاجة للتعاون، قال تعالى: ﴿نحن قسمنا بينهم معيشتهم فى الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات

ليتخذ بعضهم بعضاً سخرياً ورحمة ربك خير مما يجمعون﴾. وقال المفسرون: "قيل معناه ليسخر بعضهم بعضاً فى الأعمال لاحتياج هذا إلى هذا وهذا إلى هذا" قال السدى وغيره. وتنبه عدد من علماء التاريخ والاجتماع المعاصرين إلى ذلك فذكروا أن أسباب الإجتماع وسنن التداول والتدافع، وهى من الأسس التى أقام عليها ابن خلدون مقدمته، وجدت جذورها فى القرآن الكريم وأحاديث الرسول، ومنهم مجمد قطب وعماد الدين خليل ومحمد بن صامل السلمي. ونعود إلى أوجه التشابه بين إخوان الصفا وابن خلدون، فنرد قائلين أن أسباب الاجتماع الانسانى فصلها الامام الماوردى فى كتابه "أدب الدنيا والدين" وهو معاصر لإخوان الصفا، فأيهما أخذ عن الآخر؟ أم أن ما جاء به الماوردى كان فكراً مستقلاً عن إخوان الصفا، وأن ابن خلدون تأثر بالنتاج الحضارى الإسلامى فأنتج منه المقدمة؟

ونزيد على ذلك أن القزوينى في مقدمة كتابه "آثار البلاد وأخبار العباد" كان أدق فى وصف نشأة المجتمعات، إذ يقول: "اعلم أن الله خلق الانسان على وجه لا يمكنه أن يعيش وحده كساير الحيوانات، بل يضطر إلى الاجتماع بغيره حتى تحصل الهيئة الاجتماعية التى يتوقف عليها المطعم والملبس، فإنهما موقوفان على مقدمات كثيرة لا يمكن لكل واحد القيام بجميعها وحده، فإن الشخص الواحد كيف يتولى الحراثة، فإنها موقوفة على آلاتها، وآلاتها تحتاج إلى النجار، والنجار إلى الحداد إلخ، وعند حصول كلها تتم الهيئة الاجتماعية....".

لقد انشغل الدكتور إسماعيل بالبحث عن جذور الفكر انماركسة كالبناء الفوقى والبناء التحتى ومفارقة فكر ابن خلدون لما كتبه فى تاريخه "العبر" عما كتبه فى المقدمة، وتلك مفارقة بين الفكر والواقع عند الدكتور إسماعيل، بينما نسى أن ابن خلدون فى مقدمته كثيراً ما برهن على صحة ما ذهب إليه، وأن تطبيق النظرية بأكملها يحتاج إلى وقت.

لقد طبق ابن خلدون منهجه التاريخى فى نقد وتمحيص الأخبار وعدم قبولها على علاتها، على نقيض ما ذهب إليه الدكتور إسماعيل من أنه لم يطبق ما جاء به. فالمسعودى الذى وضعه ابن خلدون فى قمة الكبار من فحول المؤرخين، انكر

عليه ألأخير أكثر من رواية وهمية ومغلوطة مما يتعلق بالتاريخ القديم أو تاريخ الرسل ومما يختص بتاريخ الخلفاء. فأنكر أن تكون قصة زواج العباسة أخت الرشيد بجعفر بن يحيى هى السبب فى نكبة البرامكة، وأبى على العباسة "أن تدنس شرفها العربى بمولى من موالى العجم". كما يتساءل: "وكيف يسوغ من الرشيد أن يصهر إلى موالى الأعاجم على بعد همته وعظم آبائه". وهنا يطبق ابن خلدون نظريته فى قياس الماضى بالحاضر أو الغائب بالشاهد فيقول: "ولو نظر المتأمل فى ذلك نظر المنصف وقاس العباسة بابنة ملك من عظماء ملوك زمانه لاستنكف لها عن مثله مع مولى من موالى دولتها، وفى سلطان قومها، واستنكره ولج فى تكذيبه". وهو يقدم إثر ذلك الأسباب المنطقية للنكبة، مما يتمثل فى استبداد البرامكة بالدولة. أما ما تموه به الحكاية من معاقرة الرشيد للخمر، فمردود عليه بما يشهد به الطبرى له من الدين والعدالة ومصادقة العلماء والعبادة.

ويقول الدكتور محمود إسماعيل إن الدكتور مصطفى الشكعة أشار فى كتابه "الأسس الإسلامية لنظرية ابن خلدون" إلى وجود تشابه بين ثلاثة نصوص فى "المقدمة" وثلاثة نصوص لابن النفيس، وأن هذا يؤكد إدانة ابن خلدون. ويمكن الرد على ذلك بأن الدكتور الشكعة، وهو باحث قدير، لم يذهب إلى حد القول أن ابن خلدون سرق، ولكن فقط لامه على عدم الاشارة إلى المصدر فى عصور كان النقل فيها مباحاً. والمعروف أنه فى عصر ابن خلدون لم يكن ذكر المصدر واجباً فى كثير من الأحيان، وهذا أمر شائع متعارف عليه، وعلماء العصر الحالى حينما يستخدمون الإحالات فإن ذلك لتحميل المصدر مسئولية ما فى العبارة من فكر ورأى ... بل واتهم الدكتور محمود إسماعيل ابن النفيس نفسه بنقل عباراته الثلاث من إخوان الصفا.

وإذا سلمنا بما ذهب إليه الدكتور محمود إسماعيل من وجود تشابه بين ابن خلدون وإخوان الصفا فى التعبير عن أشكال النشاط الاقتصادى، وهى التجارة والفلاحة والصناعة، فإنه كان من الأجدر به أن يكمل باقى الأنشطة التى سماها ابن خلدون بالمعاش، وهو مصطلح لم يذكره إخوان الصفا. فقد أضاف ابن خلدون إلى

هذه الأنشطة قطاع الخدمات، وبين خصائصه بصورة لا تختلف عما هو حاصل في أيامنا هذه، وهذا بلا شك سبق علمي يجب اكباره لواحد من أبرز علماء المسلمين.

وما ذكره الدكتور محمود إسماعيل من أن ابن خلدون نقل عن إخوان الصفا تأثير الجغرافيا الطبيعية، خصوصاً التربة والهواء، في أمزجة الشعوب، مردود عليه، إذ أن الكلام عن تأثير الهواء على طبائع البشر موجود في كثير من كتب الطب الإسلامي، والدكتور محمود إسماعيل، وهو أستاذ للتاريخ الإسلامي، عرف ما ذكره ابن رضوان الطبيب، وهو معاصر لإخوان الصفا، عن أثر هواء الفسطاط في أهلها، وما ولده فيهم من طبائع، فهل سرق ابن رضوان معاصريه وهو طبيب تحدث في تخصصه؟

وهذا يقودنا إلى التحدث عن مصادر المقدمة التي ذكر ابن خلدون أنه اعتمد عليها ومنها المعاصر لإخوان الصفا ككتاب المسعودي "مروج الذهب"، والذي ذكر الدكتور سعد زغلول عبد الحميد أستاذ التاريخ في جامعة الاسكندرية أن به ارهاصات المقدمة. فعن تأثير الجغرافيا الطبيعية في طبائع الانسان يقول المسعودي: "فحسب الشام ومرتفعاته ورياحه تحسن الجسم، وتصفي اللون، وإن كانت تبلد العقل وتجفي الطبع. أما حرارة مصر وركود هوائها فتكدر الألوان، والجبال تخشن الأجسام وتبلد الأفهام لغلظ التربة وتكاثف الهواء ...إلخ".

ونظرية العمران البدوي واضحة المعالم عند المسعودي، ولكن الدكتور سعد زغلول لما عقد مقارنة بين ابن خلدون والمسعودي، وجد أن بين نظرية ابن خلدون وفكره وبين ما جاء في المسعودي من ارهاصات بوناً شاسعاً. فابن خلدون ذكر أن المسعودي من مصادره واستفاد منه، والمسعودي المعاصر لإخوان الصفا هل سرق منهم أيضاً؟

وتأثر ابن خلدون ـ ولا نقول اقتبس ـ بالماوردي في قوله "أن الدولة تبدأ بخشونة الطباع وشدة البطش لتسرع النفوس إلى بذل الطاعة، ثم تتوسط باللين والاستقامة لاستقرار الملك وحصول الدعة، ثم تختم بانتشار الجور وشدة الضعف ....".

اعتمد الدكتور إسماعيل على بعض فقرات لدى إخوان الصفا، وقال أن ابن خلدون اقتبس منها، ونقل وغيّر المعنى واختصر؛ بل قال أنه أخذ المعنى من قصص حيوانات في الرسائل، وكلها لا ترقى إلى مستوى النقل الحرفي من الرسائل إلى المقدمة سواء نقل أفكار أو نصوص. إن الغاية من المقدمة هي التقديم لعلم العمران ودراسة التاريخ بنظرية غير مسبوقة تفهم أسباب الأحداث وتفسرها في ضوء العلوم المختلفة، فهي موسوعة علمية تنظر إلى علمي العمران والتاريخ، وهي نتاج طبيعي لعصرها، عصر الموسوعات العلمية. فليس من الغريب أن يستوعب ابن خلدون ما كتبه المسعودي والماوردي وابن النفيس وابن رضوان، وما جاء في الموسوعات التي تتناول شتى العلوم والمعارف ليخرج لنا بالمقدمة التي تحمل نظريته الخلدونية.

بينما الغاية من رسائل إخوان الصفا هي هدف تعليمي لجماعة سرية، رأت التوفيق بين الشريعة والفلسفة اليونانية ولا ترفض علما لتعارضه مع الشرع، وذلك على نقيض ابن خلدون الذي نبذ الفلسفة اليونانية وحكم الشرع في مقدمته. وما جاء متناثرا من عبارات في رسائل إخوان الصفا كتب بأيدي علماء متفرقين، لكل فكره ولا جامع بينهم. بينما ابن خلدون فرد استوعب معارف عصره ثم هضمها، وأقام عليها صرحاً اسمه "المقدمة" فكان من الطبيعي أن يتأثر بالسابقين، ولا لوم عليه في ذلك لأنه لا نظرية من دون أسس وقواعد ترتكز عليها. وننبه إلى أن معارف إخوان الصفا أخذت من معارف عصرها أيضاً، فإذا قارنا بينها وبين معاصريها أو السابقين لها، ووجدنا نوعاً من التواتر أو التشابه، فهل نتهمهم بالسرقة والسطو؟

* * *

تعقيب

* * *

يبدو أن الصديق خالد عزب باحث مجتهد؛ لكن تنقصه الإحاطة الشاملة بالتاريخ والتراث العربي الإسلامي، إذ انعكس هذا القصور على مقاله فأخذ

بالمتواتر عن ابن خلدون من تقريظ ومديح دون بحث أو تمحيص، كما اعتمد بعض الأحكام الخاطئة عن إخوان الصفا؛ دون أن يطلع على رسائلهم.

لذلك نجده ــ منذ البداية ــ يتصور أن ابن خلدون صاحب نظريات متكاملة، بينما انطوت الرسائل على مجرد آراء متناثرة لا تجمعها منظومة متسقة. ولعلم الباحث الفاضل أن ما كتبه ابن خلدون فى "المقدمة" لا يعدو ــ بالمثل ــ عن آراء مستثيرة ــ بله متناقضة فى معظم الأحيان ــ تتضمنها فصول قصيرة ومبتسرة، لا تشكل فى مجموعها نظرية متكاملة. وحتى الذين أعجبوا به لم يجرأوا على الزعم بوجود تلك النظريات عنده؛ إنما اعتبروها مجرد مقولات انفرد بها؛ وليس لها سوابق أو لواحق فى التراث العربى الإسلامى.

وهذا ما أثبتاه فى الكتاب بالفعل؛ حيث تحدد منهجنا فى تحديد تلك المقولات وجمع ما كتبه عنها، ثم مقابلتها بنصوص إخوان الصفا.

لقد بذل الباحث جهداً ضائعاً عندما اقتصر على انتقاء بعض النصوص المتعلقة ببعض المصطلحات والمفاهيم، ثم عرضها فى محاولة لاختلاق حكم مؤداه؛ اختلاف الدلالة بين نصوص المقدمة ونصوص الرسائل ــ فى نفس الموضوع ــ بينما تفصح القراءة السريعة لها عن نفس المعنى وذات الدلالة. لينتهى أخيراً إلى فهمه "الخاطئ" الذى يبرئ ابن خلدون من تهمة الاقتباس.

يخطئ الباحث حين يستخلص من هذا الفهم الخاطئ ما يدلل به على تبرئة ابن خلدون على أساس أنه "إذا ما أسقط ما جاء فى كتاب الدكتور محمود إسماعيل من تعريفات ــ لبعض مصطلحات العلوم ــ يكون قد أسقط ما ذهب إليه"؛ متجاهلا عشرات النصوص الهامة فى الاقتصاد والاجتماع والفكر التى تثبت تهمة الاقتباس..!! وهذا ــ لعمرى ــ شطط فى التخريج وعدم أمانة فى التحرى.

والأنكى أنه تأثر بحكم الدكتور/ مصطفى الشكعة السابق من أن العلم الخلدونى يستند إلى مرجعية فى القرآن الكريم والسنة النبوية، وتلك مجازفة سبق لنا الكشف عنها وتفنيدها. كما حاول تدعيم هذا الزعم بانتقاء بعض الكتابات

الأصولية المعاصرة ـ لمحمد قطب وعماد الدين خليل ـ ليخرج في النهاية بحكم "لا علمي" بأن القرآن والسنة انطويا على نظريات في السياسة والاجتماع والاقتصاد؛ إستناداً إلى الآية الكريمة "ما فرطنا في الكتاب من شئ" بعد تأويلها تأويلا من شأنه إسقاط قيمة البحث العلمي من ناحية، والإساءة إلى الفهم القرآني بالحض على التعلم من ناحية أخرى.

وإذ بدت أطروحته غير مقنعة؛ كان عليه أن يلجأ إلى مصدر آخر وهو كتاب "الماوردي" "أدب الدنيا والدين"؛ ليجازف بحكم أكثر جورا بأن ما طرحه الإخوان في "الرسائل" من آراء تتعلق بالعمران البشري موجودة في كتاب الماوردي سالف الذكر.!! ويضع أمامنا تساؤلا فحواه؛ هل يرجع السبق في ذلك إلى الإخوان أم إلى الماوردي؟

ولو جاريناه ـ في تخيلاته ـ ووفقا لمنطقه الشكلاني؛ نقول له بأن إخوان الصفا كانوا سابقين لعصر الماوردي، ومن ثم فالأسبقية للإخوان. لكن الأمانة العلمية تقتضي التصريح بأن أطروحات الماوردي تتعلق بما يجب أن تكون عليه النظم وخطط الإدارة والحكم ، وهو حقل أبعد ما يكون عن الفكر؛ خصوصاً إذا ما أدركنا أن الإخوان غضوا الطرف عن الكتابة في تلك الموضوعات وانصرفوا إلى مستوى أرقى في التفكير لصياغة منظومة فلسفية متماسكة، فضلا عن آراء مستنيرة في العمران البشري بمعناه العام.

لا عبرة أيضاً بما ساقه الباحث عن وجد نصوص عن العمران في كتابات "القزويني" ليفند أطروحتنا عن اقتباس ابن خلدون من "الإخوان"، وليطرح ـ بداهة ـ بديلاً آخر "تأثر به ابن خلدون" على حد قوله.

يماحك الباحث أيضاً في تبرير التناقض ـ المجمع عليه من الدارسين ـ بين آراء ابن خلدون النظرية في كتابة التاريخ وبين كتابته الفعلية لتاريخه "العبر"؛ مقدما حجة واهية ـ لا تحتاج إلى نقاش ـ بأن "تطبيق النظرية يحتاج إلى وقت"!!.

لا عبرة أيضاً بما ذكره الباحث ـ مناقضاً نفسه ـ من أن ابن خلدون "طبق منهجه التاريخي" في تمحيص الأخبار مستشهداً في ذلك ببعض الوقائع المنتقاة ـــ عن نكبة البرامكة مثلا ـــ متجاهلاً كم الأغلاط البينة التي يعرفها كل من قرأ ودرس كتاب "العبر".

ثم يماحك الباحث أيضاً حين يذهب إلى أن "الاقتباس" كان مشاعا في عصر ابن خلدون، ومن ثم فلا تثريب عليه فيما نقل واقتبس. إن الباحث يحاول التمييز بين "الاقتباس" وبين "السرقة"، وهو تمييز عبثي مغالط لا يكفي دليلا على تبرئة ابن خلدون.

يأخذ علينا الباحث ـ بعد إمكانية تسليمه بنقل ابن خلدون عن الإخوان في مجال الاقتصاد ـــ عدم التعرض لنقول ابن خلدون في أمور أخرى تتعلق " بالمعاش"؛ ولو قرأ كتابنا بعناية لوقف على حقيقة إثباتنا بأن تهمة "الاقتباس" تنسحب على تلك الأمور الأخرى وغيرها. وهذا في حد ذاته يثير الدهشة لعدم اطلاع الباحث على ما قدمناه من تصنيف "إجرائي" ـ في صورة عناوين محددة ـــ لكل ما نقله ابن خلدون عن الإخوان.

أما عن قوله بأن ابن خلدون تفرد بالحديث عن "قطاع الخدمات"!! "بصورة لا تختلف عما هو حاصل في أيامنا هذه"؛ فيقف شاهداً على فقر مدقع في معرفة أوليات الكتابة التاريخية، فضلاً عن الجهل ببديهيات قوانين الحركة والصيرورة التي تميز أنماط الحياة حسب معطيات "الزمان" التاريخي.

يحمد للباحث معرفته بفطنة الطبيب المصري "ابن رضوان" لحقيقة تأثير الجغرافيا الطبيعية في "الأمزجة"، ومن ثم يعد ـ بداهة ـ مرجعاً لابن خلدون في هذا الصدد. وقد فاته أن هذه الآراء المستنيرة لم تكن حكراً على ابن رضوان أو إخوان الصفا؛ لا لشئ إلا لأن علماء المسلمين قد عرفوها من الموروث الحضاري الكلاسيكي. لكن دعوانا في أن "الرسائل" كانت مصدر ابن خلدون في هذا الصدد؛ يؤكدها النقل الحرفي من جانب ابن خلدون لما صاغه الإخوان في رسائلهم. وعليه

أن يتأكد من ذلك بالرجوع إلى النصوص؛ فهى الحكم الفيصل فى هذا الشأن. ومن ثم ينتفى حكم الباحث أيضاً بأن ابن خلدون اقتبس معلوماته تلك عن "المسعودى".

وبخصوص الأخير؛ نرى أن ابن خلدون نقل عنه بالفعل نظرية "العمران البدوى"؛ كما نقل عن الماوردى ـ وغيره ـ ما تعلق بالنظم والرسوم ـ التى لم يعرض لها الإخوان كما أوضحنا فى الكتاب ـ وكما يشى النص الذى استشهد به الباحث نفسه فى هذا المجال.

إن خطأ الباحث فى فهم معنى "الاقتباس" هو الذى يفسر عدم اعترافه بصواب أطروحتنا. إذ يشترط الباحث ضرورة "النقل الحرفى" كمسوغ للحكم بالاقتباس أو النقل أو "السرقة الأدبية" ـ حسب المصطلح الشائع ـ وإن صح فهمه هذا فهو لا ينسحب إلا على مجال الإبداع الأدبى. أما عن اقتباس أو نقل الأفكار فتخضع لشروط أخرى؛ أحسب أن الباحث على وعى بها.

تبدو "سذاجة" الباحث واضحة فى قوله بأن مقدمة ابن خلدون "موسوعة علمية"؛ فثمة فرق جوهرى بين طبيعة العمل الموسوعى الذى هو تجميع وتوصيف لمعلومات عامة، وبين الاكتشافات العلمية والإبداعات الفكرية التى تتسم بالجدة والابتكار.

أما عن معلومات الباحث عن جماعة إخوان الصفا؛ فيبدو أنها مستقاة من تعريفنا المبسط فى الكتاب، وإن شاء المزيد فليراجع عنهم كتابنا الجديد.

* * *

ردود معارضة (٥)

* * *

بتاريخ ٨ / ١٢ / ١٩٩٦ عقدت ندوة بكلية الآداب ـ جامعة عين شمس لمناقشة أطروحة المؤلف فى كتابه "نهاية أسطورة". وللأسف لم تسجل الندوة التى تتناول تفصيلات وقائعها. لذلك سنكتفى بإيراد ملخص "مبتسر" عنها نشره الأستاذ/

عبد السلام فاروق فى جريدة "الأهرام المسائى" بتاريخ ١٢ / ١٢ / ١٩٩٦، ثم نعقب على الآراء المعارضة للزملاء الحضور. وهاك نص ما ورد فى الجريدة المذكورة(*).

الدكتور محمود إسماعيل أستاذ التاريخ الإسلامى بكلية الآداب ـ جامعة عين شمس، مؤرخ ومفكر معروف بدراساته المثيرة حول التاريخ الاجتماعى للتراث بصفة عامة، وأعماله فى الفكر الإسلامى ذات أهمية كبيرة بصفة خاصة، وليس بغريب عليه أن يقتحم مجالات ومناطق معينة فى تاريخنا؛ تثير معارك فكرية فى الأوساط الثقافية العربية.

واليوم يحاول د. محمود إسماعيل الدفاع عن كتابه "نهاية أسطورة" الذى يذهب فيه إلى تجريم ابن خلدون ونزع هالة الشهرة عنه، رغم أنه كان من قبل أحد أبرز المؤسسين لأفكار ابن خلدون فى الفكر الاجتماعى العربى المعاصر. فهل بإمكان محمود إسماعيل أو غيره من الدارسين العرب أو الأجانب هدم تلك الأسطورة التى يتحدثون عنها؟!.

هذا ما يمكن لنا أن نتعرف عليه من خلال وقائع الندوة التى نظمتها كلية الآداب بجامعة عين شمس وشارك فيها نخبة متميزة من أساتذة التاريخ الإسلامى وعلوم الاجتماع فى الجامعات المصرية.

بدأ د. محمود إسماعيل حديثه قائلاً: ما عندى من أفكار قدمته مطبوعاً وموثقاً، وقد آن الأوان لمعرفة الصدى، وأنا لم أصادر مقدما على أحد حينما قلت فى كتابى "نهاية أسطورة" باستعدادى لأى حوار علمى حول القضية المثارة. فعلى أثر صدور الحلقة الأولى والثانية من الكتاب فى إحدى الدوريات الثقافية "مجلة أخبار الأدب القاهرية" تحفظت على ذلك اللغط الذى أثير لأن طبيعة القضية المثارة ليست اجتهاداً يحتمل الصواب والخطأ (!!) لأن المجال لا يتسع ـ فى نظره ـ لكثير من التدليلات، فالمنهج المناسب هو التنصيص والتثبت من النصوص التى ذكرها إخوان الصفا فى رسائلهم، وتلك التى أزعم أن ابن خلدون قد أخذها عنهم. فالقضية فى

(*) مع ملاحظة القصور من جانب "المحرر" فى التعبير عما طرح فى الندوة من أفكار.

اعتقادى أكبر من أن تكون ظنية أو قائمة على مجرد إشباع للرغبات الشخصية فى المعرفة، بل أن اللغة هنا هى لغة النصوص وهى التى ستبين صحة أو خطأ حكمى.

وتلك رحلة طويلة وقصة من المفيد أن أرويها لكم ـ والكلام للدكتور محمود إسماعيل ـ وهى صحبتى مع ابن خلدون منذ فترة الليسانس والتى قرأت فيها مقدمته وأعماله الأخرى، على الرغم من أن تلك القراءة الأولى ولدت عندى نوعا من المفارقة بين ما كتبه فى المقدمة وبين تاريخه العام.

ووصف الدكتور إسماعيل دهشته وحيرته عندما كان يقرأ تاريخ ابن خلدون مقارنا بتواريخ أخرى حيث يؤكد أنه وجد بصمات ابن الأثير فى تاريخ ابن خلدون على نحو خاص، وأضاف: لم يكن الأمر فى ذلك الحين يثير نوعاً من القلق، وذلك لأن التاريخ الإسلامى فى تلك الفترة كان مستباحا، ولكن هذه الظاهرة شاعت خصوصا فى عصر ابن خلدون، وظاهرة السطو التاريخى ظاهرة متعارف عليها، ولكنها هذه المرة أكبر من ذلك لأن ابن خلدون ادعى أن آراءه غير مسبوقة بكلام صاحبها، ولم يفطن إليها أحد من الأوائل. ولنرى عبارته التالية "هو علم أبدعته ابداعاً ولا أدرى لم أهمله القدماء.." وباعترافه أن الأفكار كانت موجودة، ولكنها أهملت ولم تكن هذه العبارة على وجه التحديد ذريعة فيما ذهبت إليه، حتى أنه لم يخل كتاب من كتبى من حديث عن آراء وأفكار ابن خلدون.

وطرح د. محمود إسماعيل سؤاله الخطير: ما الذى جد لكى أهدم هذا الصرح؟

وأجاب: كانت هناك محاولات سابقة لدراسة مرجعية ابن خلدون منها مؤتمر الدار البيضاء عام ١٩٧٨ وحضره الجابرى وعلى أومليل ومحمد وقيدى وغيرهم، وضمن ما اثير فى هذه الحلقات هو الحديث عن هذه الظاهرة. ومن أسف أن آراء ابن خلدون كما رآها المؤتمر لم تكن لها مرجعية سابقة. وهذا لم يكن منطقيا ومقنعا مما دفعنى إلى قراءة مزيد من الدراسات عن مقدمته، عندما كنت فى المغرب ذكر لى "على سامى النشار" أنه اكتشف نصا لابن رضوان نقل عنه ابن خلدون فى مجال النظم؛ مع الوضع فى الاعتبار ـــ وما زال الحديث للدكتور إسماعيل ـ عملية أن التجربة السياسية مختلفة، وفى فترة من الفترات أثناء رواج

الفكر الماركسى فقد كانت هناك محاولات "ماركسة ابن خلدون"، ثم اطلعت على دراسات تشير إلى تلك العقلية العظيمة عند ماركس وانجلز، وكل الدراسات التى تناولت ابن خلدون قالت هذه الحقيقة، قالت: أنه لم تكن له سوابق، وذلك بالنسبة لدارسى الفكر أمر غير مقبول، لا يستسيغه المفكر فليس هناك أفكار تهبط من الوحى، ودراسة "لاكوست" عن الكثير من الجوانب الخفية.

وقبل ذلك قرأت ما كتبه أحد معاصرى ابن خلدون "ابن حجر" عن أخلاقياته وسلوكياته المشينه، وأكد عدم أخلاقية ابن خلدون، ومن زاوية أخرى أيضاً لا أخفيكم سراً عندما كنت أقرأ المقدمة كنت أراها غير مترابطة، ويرجع الباحث ذلك إلى نقص فيه، وليس لعدم ترابط ابن خلدون نفسه.

كما كتب طه حسين وغيره عن لا أخلاقية ابن خلدون، ومن هذا كله بدأت تتبلور عملية الشك فى هذه المقدمة، وفى استحالة أن تكون نتاج عصر حكم عليه ابن خلدون نفسه بأنه عصر انحطاط (!!) ولا أستطيع أن أقبل التحليل الذى يبرر ذلك فى ضوء خصوصية الفكر التاريخية .. وقد قرأت عام ١٩٧٩ دراسة للدكتور عمر الدسوقى تكشف عن إمكانية حدوث ارهاصات لابن خلدون، عندما حاول تحليل فكر إخوان الصفا قال: ربما تأثر ابن خلدون بفكر إخوان الصفا. وهناك بعض الدراسات الاستشراقية اكتشفها تلميذ لى عن علاقة ما بين ابن خلدون وإخوان الصفا.

وهنا تظهر بعض التساؤلات: كيف يمكن لفرد أن يحيط بتلك التنظيرات المنهجية دون أن يطبقها فى تاريخه؟ كيف يمكن أن يكون قد أمسك الخيوط المنهجية للتاريخ، بل وفلسفة التاريخ؟

فلا يمكن ـ حسب رأيه ـ أن يقارن فى الأمانة العلمية مع كثيرين من مؤرخى الأندلس، ففى فصوله الأولى المتعلقة بما قبل الإسلام أساطير وخرافات، كيف يمكن أن يقبلها عقل علمى؟! بل أننا نتساءل كيف يمكن لمن تصدى لدحض الفلسفة والفلاسفة أن يعتبره البعض أول فلاسفة التاريخ؟!

لقد توصلت لهذا وسجلته عام ١٩٨٨ فى كتاب لى عن تاريخ الحضارة الإسلامية، وأذكر أننى قررت تأجيل البت فى القضية حتى أدرس الفلسفة الإسلامية فى المجلد الخامس من مشروع "سوسيولوجيا".

ومن هذه القراءات بدأت تتبلور أفكارى عن تلك القضية، وبدأت الاشكالية تأخذ طريقها للحل.

فقد درست الكندى والفارابى وابن سينا وانتهيت بإخوان الصفا، وبدأت أدقق فى الرسائل، وتبلور عندى ما أخذه ابن خلدون عن إخوان الصفا، وعندما تعمقت فى الدراسة وجدت ألفاظاً وعبارات وأفكاراً، وكان الحصاد هذا الكتاب.

ويضيف: هناك من القرائن الدالة على هذا الموضوع فقد كتب ابن خلدون عمله كما قال فى خمسة شهور وهو أمر مستحيل. ووجدت أنه كان منشغلاً فى السياسة طوال عمره وحياته القلقة وترحاله المستمر والقبض عليه وسجنه ونجاته من الموت ثلاث مرات، لا يمكن لعقل مثل هذا أن يبدع ذلك العمل فى ظل التوتر والقلق الذى نراه فى حياته.

وأنا أستشهد بدراسة "محمد عابد الجابرى" الذى يشير إلى أن ـ ابن خلدون ـ قد أصيب بنوع من العصاب يعوق الباحث عن تقديم دراسة بمثل هذا المستوى.

فما طرحه ابن خلدون من أفكار هامة وخطيرة، كان من الممكن تبريرها لو أنه استخلصها من دراسته للتاريخ؛ لكنه كتب المقدمة كما قال قبل أن يكتب هذا التاريخ.

وصفت الدراسات الكثيرة عن ابن خلدون بأنه: "أسطورة" حتى اعتبر البعض مقدمته من أعظم عشرة أعمال فى تاريخ البشرية.

وقال د. محمود إسماعيل: أن كتابات ابن خلدون تفتقر إلى السمة الانسانية، وذلك لا يتسق مع من كان لابد أن تهذبه المعرفة فهناك علاقة وثيقة بين الأمانة أخلاقيا وعلميا.

هناك أيضاً شواهد أخرى على الاقتباس يمكن أن يكشف عنها التحليل الأمين للغة ابن خلدون وأسلوبه فى ضوء الخصائص اللغوية والأسلوبية لكتابات الإخوان.

وحدد الدكتور محمود إسماعيل أمثلة تؤكد ما يذهب إليه هى: كيف لمن يدحض الفلسفة ويتحامل عليها أن تخرج منه هذه الأفكار كما أن ما نسب إلى ابن خلدون عن كشفه لنظرية التطور أمر لا يستقيم مع وجود النص بأكمله فى هذا الصدد عند إخوان الصفاء، وكثير من المصطلحات التى كانت شائعة فى القرن الرابع موجودة بتعريفاتها ومفاهيمها.

إذن الأفكار هى هى وإن اختلفت الأمثلة والشواهد، بل أننا نطالع فى بعض الأحيان نفس الأمثلة موجودة فى الرسائل. لا يمكن أن نقول بتوارد خواطر إلا لو أنهم كانوا متعاصرين. واكتشفت أيضاً أن أبى حيان التوحيدى وجعفر الصادق والفارابى كانوا أجيالاً لمجموعة إخوان الصفا الذين اختفوا نتيجة للاضطهاد الذى شمل الجميع. وكان من الطبيعى وسط هذا المناخ ونتيجة طبيعية لوأد الحركات الاجتماعية، ظهور مثل تلك الأفكار والآراء التى قال بها إخوان الصفا.

وأذكر هنا بحق أن "دى بور" كان أول من قال أنها جماعة فكرية، وليست جماعة سياسية، ويذكر أيضاً أنهم عولوا على برنامج تنويرى للمعرفة، كان يتناول هذه الأفكار سراً!.

ويبقى سؤال أخير يطرحه الدكتور محمود إسماعيل وهو لماذا ظل هذا الموضوع لغزاً؟

ويجيب: لم يكن وصولى له بالمصادفة أو بالعبقرية، وإنما نتيجة لدراسة طويلة متأنية.

وقبل أن أختم حديثى أقول أن هناك اجتهادات قيمة لعمر الدسوقى حاول أن يبين فيها هذه العلاقة، إلا أن السبب فى قصورها يرجع إلى أن ابن خلدون أحكم عملية السطو، فلقد بثّ الأفكار المقتبسة بين الفصول. أضف إلى ذلك أزمة إخوان

الصفا فى القرن الخامس، كل ذلك بطبيعة الحال ساعد على عدم اهتمام الناس بأفكارهم ونظرياتهم.

ويظل الكتاب رغم كل ذلك اجتهاداً ويحتمل الصواب والخطأ.

* وكان أول المعقبين الدكتور إسحاق عبيد أستاذ التاريخ بجامعة عين شمس الذى قال: عندما نستعرض تاريخ الحضارات (فراعنة، حيثيين، يونان). نجد أن جميع المؤرخين يتأثرون بما سبق، كلنا نعرف اخناتون وأناشيده إلى آتون، جميع المتخصصين فى المصريات وجدوا أنشودة منها هى النص الكامل لأحد مزامير سيدنا داود ماذا أقول هنا؟ وكذلك الحال بالنسبة لأوغسطين فى "مدينة الله" ودانتى فى "معراجه" فلماذا أجرم ابن خلدون وأصلبه اليوم فى جامعة عين شمس؟ أنا شديد الحزن على الخلط بين حياته الشخصية وطموحاته السياسية وبين عمله العلمى، ثم الأنكى أن يتهم بأنه كان عنده "بارانويا".

أما موضوع المصطلح، فإننا نأخذ المصطلح الذى استقر استعماله، وقد أخذ ابن خلدون من التراكم المعرفى الذى سبقه وأخرجه للناس بأسلوبه هو .. وهذا ينطبق علينا نحن فى أخذنا بعضنا البعض ..

* بينما قال الدكتور غسان بدر: أن الاهتمام بنقد العلماء الكبار طبيعى حتى لا يفهم أن الكبار فوق النقد (....) ولكن ما أذهلنى هو أسلوب عرض المؤلف للقضية ففيه تجن واضح منذ العنوان، حيث يستخدم المؤلف الأسلوب الدعائى كتمهيد للقارئ حتى يتبعه فى رأيه .. ثم أنه يهدد القارئ بالبعد عن الحقيقة إذا ما اختلف معه حول موضوع الكتاب، كما يحتوى ثلث الكتاب الأخير على استشهاد ببعض الأمور التى يراها موجودة لدى إخوان الصفا وابن خلدون، وهذا أمر غير مؤكد.

وتحدث الدكتور أحمد زايد أستاذ علم الاجتماع بجامعة القاهرة إلى أن أول قضية يود أن يتحدث فيها تتصل بعصر الانحطاط. لماذا ننكر أن بإمكان عصر الانحطاط أن يفرز عبقرياً؟. وترتبط بهذه القضية .. قضية العلاقة بين الفكر والواقع؟

وقال: ليس من الضرورى أن يؤثر الواقع المنحط بالسلب على الفكر فينتج لنا فكراً منحطاً بالتالى (!!) والنقطة الثانية تتصل بقضية المنهج ربما أوافق على أن ابن خلدون قد أخذ بعض الأشياء من إخوان الصفا، ولكنه لم يأخذ كل شئ، وهذا فى ضوء التراكم التاريخى، أما النقطة الثالثة: فأود أن أشير إلى ضرورة الفصل بين المقدمة وكتاب العبر، فربما يكون ابن خلدون قد كتب تاريخه بشكل مستمر، أما القول بأن مقدمته نظرية فقط، فلا أقبله، فهى تحتوى على منهج ونظريات ثم مادة إمبريقية يثبت بها وخلالها آراءه، ومن هنا فالربط بين كتابيه "العبر" و "المقدمة" فيه تعسف كبير.

أما النقطة الأخيرة التى أشار إليها د. أحمد زايد فهى حسب قوله: لماذا هذا الخطاب الآن بالذات؟!.

وأريد أن نتأمل معى هذه القضية ــ الحديث للناقد ــ ونحاول معاً أن نفسرها، وهل هى إنعكاس للثقافة البترودولارية وهذه آثارها على الفكر وأزمته الراهنة؟!.

* وقال الدكتور مصطفى الشكعة: "أحد الذين وجه المؤلف لهم نقداً لاذعاً". يزعجنى كثيراً أن يسمى العصر الذى وجد فيه ابن خلدون بعصر الانحطاط، ويزعجنى أن يصدر عنا نحن (!!)، ولا أريد أن استعمل هذا اللفظ، ويكذب ذلك فى رأيى كتابى "الدرر الكامنة فى أعيان المائة الثامنة" و "الكتيبة الكاملة فى أدباء وعلماء المائة الثامنة" للسان الدين بن الخطيب وهى خمسة مجلدات تتحدث عن علماء وأدباء قرن واحد، وأريد أيضاً أن أصحح هذا الخطأ الكبير الذى يتعلق بكوكبة عظيمة من أسلافنا.

ونبه د. الشكعة إلى احترامه لوجهة نظر المؤلف، مع ذلك لا يعيب ابن خلدون علمه وعمله بالسياسة، لأن علماء الأمة من أمثال "الشافعى وأبى حنيفة" عملوا بها، فلا يعيب العالم أن يعمل بالسياسة، بل هناك علماء من الملوك ولهم مؤلفات مثل "الصاحب بن عباد".

ورأى أن العلم والسياسة، بل والعلم والملك غير منفصلين، وأن ابن خلدون طلق السياسة تماماً حين دخل قلعة "ابن سلامة"، ولما جاء إلى مصر أضاف إلى مقدمته الكثير.

نعم لى مآخذ عليه، لأن العصمة لا تكون إلا لنبى، فأنا اختلف معه فى نظرية "العصبية" و "أعمار الدول" التى ربما صوبتها، ويمكن أيضاً أن اختلف معه فيما لو كان قصد بالعرب "الأعراب". ولكن ابن خلدون مع أخطائه كان بناء عظيماً.

* وتحدث الدكتور السيد حامد أستاذ الاجتماع بالفيوم قائلاً: تأثر ابن خلدون بإخوان الصفا، كما تأثر بكثيرين غيرهم، غير أننى أطرح السؤال التالى على المؤلف، هل البناء النظرى الذى وضعه ابن خلدون للتنظير السياسى، هل هو موجود عند إخوان الصفا أم لا؟!!.

وأشار الدكتور السيد حامد إلى خطأ يقع فيه كثيرون عندما يفسرون مسألة العصبية بمفهوم بيولوجي، وبين أن ابن خلدون يستخدمها بمعنى التوحد أو الانتماء والولاء لجماعة معينة.

* وعندما جاء دور عميد كلية الآداب الدكتور محمود عودة فى التعقيب قال: ما هو الهدف المعرفى والفكرى من إثارة مثل هذه القضية فى هذه الفترة؟ وهل يمكن للإثارة أن تضيف إلى معرفتنا أم لا؟ وتساءل: متى كنا نحاكم النظريات العلمية بأخلاق صاحبها الشخصية؟ وأجاب: لو استخدمنا تلك الطريقة فسوف نهدم رموز الفكر الانسانى كله!!

* ... وعلق أخيراً الدكتور محمود إسماعيل صاحب الدعوى قائلاً: الأمر مقبول لو أنه متعلق بأمور عامة ومسائل متعارف عليها، ولكن حينما يتعلق الأمر بنظريات أو نواة لنظريات علمية زعم ابن خلدون أنه مبدعها، فإن الأمر يستحق المناقشة. ولذلك فإن مناقشتى لحياة ابن خلدون الأخلاقية لم يكن الغرض منها هو المحاكمة كما يرى البعض، بل لجأت لها لكى أبين أن منحنيات شخصيته يمكن أن تعوقه عن القيام بهذا العمل العظيم.

* وإن كانت هناك كلمة ليست أخيرة فى السجال الذى قادنا إليه أستاذ التاريخ د. محمود إسماعيل بكلامه المثير "نهاية أسطورة" فهل يعنى ذلك أننا أصبحنا فى عصر النهايات .. نهاية التاريخ، نهاية الفلسفة وأخيراً نهاية ابن خلدون، أتصور أن النقاش سيظل مفتوحاً فى هذه القضية إلى أن نتأكد حقيقة من صدق المعلومات التى أوردها مؤلف الكتاب أو نستطيع رفضها من خلال العلم وبه.

* * *

كما كتب الأستاذ/ أيمن عبد الهادى ـ الذى حضر الندوة ـ ملخصا عما دار فيها؛ نشر فى مجلة "أخبار الأدب" القاهرية بتاريخ ٢٩ / ١٢ / ١٩٩٦؛ نثبت نصه على النحو التالى:

"الجدل الثقافى الذى أحدثته دراسة د. محمود إسماعيل عن ابن خلدون والتى نشرتها أخبار الأدب فى عدة حلقات مازال قائماً. حيث عقد قسم الاجتماع بآداب عين شمس مؤخراً ملتقى علمياً استضاف د. محمود إسماعيل ولفيف من الأساتذة المتخصصين فى علوم التاريخ والاجتماع والأدب الإسلامى، والذين جاءوا خصيصاً للاستماع من صاحب الدراسة ولمعرفة وجهة نظره وطرحها للتداول والمناقشة.

وبدأ د. محمود إسماعيل اللقاء بأن عرض آراءه على الحضور مؤكداً على أن معرفته بعبد الرحمن بن خلدون ليست معرفة جديدة أو سطحية ولكنها كانت نتاج رحلة طويلة، وقد رأى صاحب الدراسة ضرورة قص تاريخ صحبته مع ابن خلدون والتى أدت فى النهاية إلى تأثره تأثراً كبيراً بمن عرف "بعمدة تاريخ المغرب العربى" وقد ظل هذا التأثر فى أكثر من كتاب ألفه قبل أن يقوم بدراسته المثيرة للجدل.

وأعلن د. محمود إسماعيل أن القضية التى درسها والنتيجة التى توصل إليها وهى سطو عبد الرحمن ابن خلدون على نظريات إخوان الصفا ليست بالقضية الظنية: "القضية هنا أكبر من أن تكون ظنية فاللغة هنا لغة نصوص". وأضاف "ظاهرة السطو التاريخى مسألة متعارف عليها، وهذه المرة لا تتعلق بسرقات فحسب ولكنها تتعلق بأفكار قال عنها صاحبها ـ ابن خلدون ـ أكثر من مرة أنها أفكار غير مسبوقة وأن المقدمة التى ألفها لم يفطن إلى مثلها أحد من قبل".

ثم ربط د. إسماعيل بما توصل إليه من سطو ابن خلدون لآراء غيره بأخلاقياته وممارساته السلوكية وتطلعاته وطموحاته السياسية ووصفه بالانتهازية السياسية.

وتعجب الدكتور إسماعيل في حديثه من إمكانية أن تكون مقدمة ابن خلدون نتيجة لعصر حكم عليه ابن خلدون نفسه بأنه كان عصر انحطاط. وتعجب كذلك من كون ابن خلدون لم يطبق إطاره النظرى الذى جاء بالمقدمة في تاريخه الذى الفه بعد كتابة المقدمة وفى آخر عرضه لآرائه تساءل د. محمود إسماعيل عن كيفية اعتبار ابن خلدون فيلسوفا للتاريخ وهو الذى "دحض الفلسفة برمتها".

وبالرغم من محاولة د. محمود إسماعيل توضيح فكرته بأن يجعلها ترتقى إلى مصاف الحقيقة العلمية إلا أن إجماع الحضور في هذا الملتقى قد خالف ما ذهب إليه مخالفة تامة ورفضوا رفضاً قاطعاً هدم رمز من الرموز الثقافية العربية على غرار ابن خلدون.

فأكد د. مصطفى الشكعة أستاذ الأدب والتاريخ الإسلامي رفضه وانزعاجه التام بتسمية العصر الذى ظهر فيه ابن خلدون بعصر انحطاط وظلمة، ودلل على كلامه بوجود مؤلفين أحدهما يقع في ثلاثة مجلدات وهو "الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة" وكتاب "الكتيبة الكامنة في أدباء وعلماء المئة الثامنة" للسان الدين ابن الخطيب وهو يقع بدوره في خمسة مجلدات، فكيف يمكن أن يقال عن هذا العصر بأنه "عصر انحطاط وظلمة" و "أنه مجتمع قذر" كما وصفه المؤرخ توينبى؟

وأعترض د. الشكعة على ما عابه الدكتور إسماعيل على ابن خلدون وهو أنه عمل بالسياسة وكان له تطلعاته فيها فأكد أنه "لا يعيب ابن خلدون عمله بالسياسة لأن عظماء هذه الأمة قد عملوا بالسياسة" ليس فقط ذلك بل "أن هناك علماء من الملوك مثل الملك المظفر الذى ألف كتابا يقع في خمسين مجلداً". وتوصل الشكعة في النهاية إلى أن "العلم والمُلْكْ غير منفصلين". كما أكد أستاذ الأدب الإسلامي على حقيقة أن ابن خلدون قد طلق السياسة ولم يعد إليها منذ دخوله قلعة ابن سلامة.

وعن آراء وأفكار ابن خلدون نفسها اختتم د. الشكعة كلمته بأن أكد على أنه بالرغم من أن له على ابن خلدون بعض المآخذ حيث أنه "لاعصمة إلا لنبى" إلا أن ابن خلدون يعتبر فى النهاية "دنيا من العبقرية غير المسبوقة" وأكبر دليل على ذلك تنصيبه قاضى قضاة المالكية فى مصر عندما أتى إليها وهو الغريب عنها. وبناء على ذلك فإنه "لا يمكن القول عن ابن خلدون بأنه سارق لآراء غيره".

وقد برز شبه إجماع بين الحضور على أنه لا يعيب ابن خلدون أن يكون قد تأثر بغيره حيث أنه لا يمكن بأى حال إنكار تاثير ما سبق على إنتاج ما لحق. كما أنه لا يمكن الحكم بلا أخلاقية ابن خلدون من خلال إثبات أنه منتهز سياسى أو أنه كان لديه طموحه للوصول إلى عالم السياسة.

* * *

تعقيـب

* * *

يسعدنى أن أسمع أصداء ما طرحت فى الكتاب المذكور من أساتذة أجلاء متخصصين فى التاريخ والفلسفة والاجتماع والأدب. وكم كنت أود أن يكون الطرح مفيداً ـ برغم الاختلاف ـ حتى لو أفضى الأمر إلى التخلى عما ذهبت إليه عن قناعة ويقين. ويؤسفنى أن أعلن تشبثى بموقفى واستعدادى للدفاع عنه.

* تتلخص مداخلة الصديق / إسحق عبيد فى عدة انتقادات هى:

(١) عدم فهم تاريخية الأفكار وتأثر اللاحق بالسابق.

(٢) الخلط بين شخصية العالم والمفكر وبين إنجازه المعرفى.

(٣) شيوعية المصطلح بين أجيال المفكرين لا تعنى دلالة على الاقتباس.

بالنسبة للنقطة الأولى؛ يعرف الصديق إسحق أننى قبل استغالى بدراسة الفكر مؤرخ بحكم التخصص. ولقد اطلع وقرأ معظم كتاباتى التى تتبنى وجهة نظره تلك؛ بل ربما قرأ أيضاً أبحاثا بعينها تنتقد أصحاب المشروعات الفكرية الذين

عولوا على "القول بالقطيعة". لذلك فهو يعلم أن الدرس العظيم الذى تفضل به يمكن أن يتوجه به لغيرى.

وليسمح لى فيما يتعلق بالمثال الذى ضربه عن العلاقة بين "مزامير داوود" وبين "نشيد إخناتون" أن أتهمه بنوع من "الازدواجية"؛ لا لشئ إلا لأنه في جلساته الخاصة مع الأصدقاء يؤكد أن المزامير منقولة عن نشيد إخناتون، وأن موسى عليه السلام تلقى معارفه على الكهنة المصريين. بينما يتسم خطابه العاطفى الذى يستجيش جمهور الحضور بنكران أدنى صلة بين النصين المذكورين!!.

بخصوص الانتقاد الثانى؛ يعلم الصديق / إسحق أننى لا أصادر على قيمة إنجاز معرفى ما لأن صاحبه سئ الخلق. بل إن جل المبدعين والعباقرة "غير أسوياء" وأن أنماط حياتهم الخاصة لا تبرر حتى محاكمتهم، فما بالك بإبداعاتهم؟ يعلم الصديق الكثير عن فلان المبدع "الشاذ جنسيا"، وعلان العبقرى "البخيل" ... إلخ، ومع ذلك خلدت أعمالهم.

لكن الأمر يختلف بالنسبة للمؤرخ، والدكتور إسحق فى دروسه الأولى لطلاب الدراسات العليا يشترط "أمانة المؤرخ" كأساس لمصداقية تأريخه. وقد اكتسى الرواد من مؤرخى الإسلام شهرتهم بالدرجة الأولى لتقصيهم "الإسناد"، ويتخلون تماماً عن روايات "الكذاب" و "المنتحل".

لذلك فرض علينا موضوع الدراسة ولوجه بمقاربة عن "أخلاقيات" ابن خلدون التى لا تنفصل ألبته عن حقيقة ما كتب. ولست أول من اتهمه بالوصولية والإنتهازية والطموح غير المشروع ... إلخ فتلك أمور كتب عنها معاصروه من أمثال ابن حجر، وألح عليها طه حسين وغيره لمعرفة "مفتاح" شخصيته، ومن ثم التحرى عن مصداقيته.

أما عن قول الصديق / إسحق بأن المصطلح مشاع بين المتخصصين فى حقل ما من حقول المعرفة، فهو أمر بديهى. ونحن لم نعول عليه وحده لاتهام ابن خلدون بالاقتباس، بل كان قرينة ضمن عشرات القرائن الأخرى التى تدينه. وقد ألمحنا بالذات على مسألة اختفاء مصطلحات عصر ازدهار الفكر الإسلامى كلية فى

عصور انحطاطه، خصوصا وأن ابن خلدون استخدم تلك المصطلحات فى مواضع بعينها تتعلق بموضوعات بعينها فى النصوص التى نقلها عن إخوان الصفا.

أما الدكتور / غسان بدر فقد أتحفنا بمحاضرة مطولة فى موضوعات لا علاقة لها بموضوع الندوة، وللأسف أنه وقع فى أخطاء تتعلق ببديهيات علم السياسة وعلم العمران الذى قضى فيه طوال عمره المديد..!!

أما عن اتهامنا بالتسلط الفكرى والتعصب للرأى؛ فليس له ما يبرره. ولو أنه قرأ مجرد مقدمة الكتاب لأدرك أن ما اعتبره تعصبا لا يعدو أن يكون دفاعاً بالحجج والبراهين عن أطروحتنا. وللأسف لم يقدم الصديق مجرد تفنيد أو دحض لواحد منها. ولا أعنى ماذا يقصد بتبنينا "أسلوباً دعائياً" فى عرض الموضوع؟ وهل هناك ما هو أكثر من إثبات مئات النصوص الدالة على الاقتباس؟ الغريب أن الدكتور / غسان يعلق عليها بقوله: "إن الاستشهاد ببعض الأمور أمر غير مؤكد"!! وأستسمحه أمام الحضور لقراءة نص واحد يثبت صواب هذا الحكم.

لقد أسرف الصديق فى عرض معلومات يدرسها لتلامذته عن ابن خلدون؛ فلماذا لم يأت بمجرد ذكر اسم إخوان الصفا وهم الطرف الأول فى القضية؟

أرى أن الأستاذ / علاء طه محق فى مقاطعته مداخلة الصديق / غسان واتهامه بعدم معرفته بهذه الجماعة، وهو محق أيضاً فى مغادرة قاعة الندوة متبرما من دروس الصديق / غسان التعليمية الإسكولائية.!!

* يحمد للأستاذ / على تيمور فطنته إلى وجود تناقضات فى " مقدمة" ابن خلدون - كذا فى تاريخه - لكن تبريره بأن الأخير كتب المقدمة مرتين، بحيث وجدت نسختين؛ تتسم الأولى بالعقلانية، والثانية بالنصية الأشعرية، لا يعفى ابن خلدون من المسئولية، خصوصاً وأن النسخة الثانية هى الشائعة والمتداولة.

وحتى لو صح ذلك؛ أفلا يعنى تأكيداً لما ذهبنا إليه من "حربائية" ابن خلدون؟

أما عن زعمه بأن ابن خلدون كان قاضى قضاة المالكية؛ بما يعنى كونه عالماً عبقرياً؛ فهو حكم لا نطمئن إليه خصوصاً وأن المذهب المالكى قد تدهور في المغرب منذ عصر المرابطين. ولقد أثبت باحث فقيه "سذاجة" الفقه الخلدوني بدرجة يستحيل معها عن أن تكون العقلية التى أنتجت هذا الفقه هى التى أبدعت "المقدمة"، وهو ما سنوضحه فى موضعه من الكتاب.

إن دهشة الصديق من قولى بأن ابن خلدون كتب المقدمة فى خمسة شهور لا محل لها إذا علم أن هذا القول منسوب إلى ابن خلدون نفسه وليس من عندياتى.!!

كما أن حكمه بثقافة ابن خلدون الواسعة لا تعنى برهانا على كونه منظرا بالضرورة، والأمثلة ضافية في هذا الصدد بما يغنى عن البيان. وأكتفى بذكر مثل "الأستاذ العقاد" كشاهد فى هذا الصدد.

* بخصوص تلميذى وصديقى الدكتور / عوده حسان؛ فهو يحاسبنا على استخدامنا كلمات مثل "سطى" و "نقل" و "اقتبس" فى نعت ما قام به ابن خلدون مع اختلاف دلالات هذه الألفاظ. وأشكره على ملاحظته الذكية وأعلمه بأننا كنا على وعى بهذا الاستخدام؛ حسب درجات تعامل ابن خلدون مع نصوص الإخوان. فاستخدمنا لفظى "سطى" و "سرق" فى المواضع التى أخذ فيها ابن خلدون من الإخوان حتى فى الصيغ والأساليب واللغة. كما وظفنا لفظى "نقل" و "اقتبس" فيما يتعلق بأخذه المعانى والدلالات وإعادة صياغتها بأسلوبه الخاص. ولأهدئ من روعه بالنسبة للحالة الأولى؛ ذلك أن النعت بالسرقة أو السطو كان متداولاً فى عصر ابن خلدون؛ تعبيراً عن ظاهرة عامة.

أما قوله بأن النصوص التى أخذها أو اقتبسها جد محدودة بالنسبة لضخامة "المقدمة"؛ فليست العبرة بالحجم وإنما بالكيف. ومعلوم أن ما اشتهر به ابن خلدون يتعلق فقط بعدد من الأفكار الهامة التى اعتبرها البعض أسسا لنظريات، وادعى ابن خلدون نفسه أنها من إبداعه؛ وهذا ما نص عليه عنوان الكتاب حيث صيغ على هذا النحو "نظريات ابن خلدون مقتبسة من رسائل إخوان الصفا". لقد انصب

اهتمامنا فقط على هذا الجانب، أما الشواهد والأمثلة والأفكار العامة المعروفة والمتداولة فى عصره؛ فلم نحفل بها.

لا محل على الإطلاق لتبرير الدكتور / عودة واقعة الاقتباس الخلدونى بأنه جرى فى ذلك على عادة مؤرخى عصره. نحن لم نحاكم ابن خلدون فيما يتعلق بالوقائع والأخبار والأحداث التاريخية؛ إنما حاكمناه فيما يتعلق بالأفكار الهامة التى ادعى السبق إليها، كما نص على ذلك مرارا.

* يرى الدكتور / أحمد زايد أن إقدام ابن خلدون على النقل من رسائل الإخوان لا يلغى كونه مبدعا؛ ذلك أن أى إبداع فى مجال ما يستند بالضرورة على المعارف السابقة الخاصة بموضوع الإبداع.

ونحن نوافقه على الشق الثانى من فكرته؛ دون الشق الأول. فإذا كانت الأفكار التى اعتبرت "إبداعاً" موجودة بقضها وقضيضها عند السابقين؛ فلا محل إطلاقا لاعتبارها "إبداعاً" عند اللاحقين.

يقول الصديق إن آراء ابن خلدون عن كيفية انهيار الدول وأسباب هذا الانهيار إبداع خلدونى غير مسبوق. ولا نملك إلا إحالة الصديق إلى نصوص إخوان الصفا فى هذا الموضوع؛ لسوف يتأكد من أنها منقولة حتى بصيغها وأسلوبها واصطلاحاتها من الرسائل.

نوافق الصديق على حكمه بأن عصور الانحطاط يمكن أن تنجب عبقرياً مبدعاً. ونحن نوافقه على ذلك ونؤكد هذا الحكم بمقولة "توينبى" عن "الإنقطاع والعودة"، كذا مقولته عن "التحدى والاستجابة". ذلك أن المبدعين فى أى عصر يمكن أن يكونوا سابقين فى أفكارهم ومتجاوزين ثقافة العصر. كما وأن "التراكم المعرفى" عن العصور السابقة يفضى إلى تطور كيفى بالضرورة. لكن الأمر جد مختلف بالنسبة لمقدمة ابن خلدون؛ لا لشئ إلا لن ما قدمه كان موجوداً فى هذه التراكمات الموروثة عن العصور السابقة ولم يقدم جديداً يتجاوزها.

لم يقدم ابن خلدون ــ على سبيل المثال ــ جديداً بالنسبة لمسألة "البداوة والحضارة" بقدر ما حاول تطبيقها من استقراء تاريخ المغرب. أما الأفكار فموجودة فى "الرسائل" وغير الرسائل خصوصا فى كتابات المسعودى الذى أشاد به ابن خلدون على غير عادته. وإذا جاز له تفسير تاريخ المغرب وفقا لمقولة "العصبية"، فالأمر جد مُختلف بالنسبة لتاريخ المشرق. ومعلوم أن أية نظرية فى تفسير التاريخ يجب أن تشمل التاريخ البشرى برمته، ومن ثم تكون نظرية ابن خلجون ــ المزعومة ــ لا ترقى إلى مستوى النظرية الحقه.

* أما الصديق الدكتور / أحمد الشافعى؛ فقال بأن عنوان الكتاب أفزعه وصدمه، وقد توقعت ذلك بالفعل ونصصت عليه فى السطور الأولى من مقدمة الكتاب. والعبرة ــ فى التحليل الأخير ــ هى هل كانت هذه الصدمة من فراغ، أم كان لها ما يبررها؟

أعلم أن الصديق متخصص فى علم الاجتماع وأنه ــ على حد قوله ــ مصدر رزقه، ولست مسئولا عن هذا الجانب، ويمكنه أن يراجع أفكاره ولا تثريب من الاعتراف بالخطأ، لكن الطامة الكبرى هى المكابرة فى استمرار التمادى فى الباطل.

يماحك الصديق، فيقول إذا سلمنا بأن ابن خلدون نقل عن إخوان الصفا، فإن إخوان الصفا أنفسهم اعتمدوا على مرجعيات سابقة. وهو أمر طبيعى لم يكابر فيه الإخوان؛ فنصوا على مرجعيتهم التى كانت متعددة ومتنوعة ثم تجاوزها وقدموا نسقاً فكرياً خاصاً بهم قد نوافق عليه أو نرفضه.

* أما عن مداخلة أستاذنا الدكتور / مصطفى الشكعة، فقد سبق وناقشنا ما تضمنته من خلال آرائه التى أدلى بها فى إحدى الصحف قبل عقد الندوة. ويمكن أن نناقش آراء أخرى طرحها فى هذه الندوة؛ وهى جزمه بأن عصر ابن خلدون لم يكن عصر انحطاط. أقول له بأن ابن خلدون نفسه هو الذى نعت عصره بهذا النعت، وهو أمر يجمع عليه كافة الدارسين.

أما ذكره عن كون هذا العصر عصر موسوعات ومؤلفات كبرى؛ فهذا صحيح من حيث الكم لكن الكيف مختلف. فلقد صنف البعض كتبا ورسائل تعد

بالمئات بل إن البعض قد جعل الكتاب الواحد فى أكثر من ثلاثين جزءاً. وتفسير ذلك معلوم عند الدارسين؛ إذا اتفقوا على أن جل هذا الإنتاج المعرفى كان تقليداً ومحاكاة ونقلا وسطوا.

لا اوافق أستاذى على أن إخوان الصفا كانوا زنادقة أو على الأقل إسماعيليين متهرطقين على حد قوله. فمهمتنا كعلماء تتجاوز تقويم الفرق والمذاهب على أساس معيار "الكفر والإيمان"؛ بل وفقا لمعيار الصواب والخطأ. ولسوف يعلم أستاذنا أن الكثير من هذه الاتهامات التى وجهت إلى الإخوان كانت باطلة. وسيصدر لنا كتاب قريبا عن هذه الجماعة التى ظلمت فى عصرها وعصرنا معاً.

أختلف معه أيضاً فى حكمه بأن ابن خلدون لم يتحامل على العرب وإنما ندد "بالأعراب" فقط. وأقول بأن هذه مماحكة أيضاً لأنه قصد العرب بالذات؛ فقد نص مثلاً على أن "العرب إذا نزلوا بلداً خربوها" وأن "العرب أبعد الناس عن السياسة" ... إلخ ومعلوم أن الأعراب لم يقيموا دولا بل اقامها العرب. بل إن كتابه "العبر" نص فى عنوانه على أنه يتناول "العرب والعجم والبربر .... إلخ" ليسمح لى أستاذى بأن أصحح له معلومته عن "الفارابى" فليس ــ كما ذهب ــ مسلما سنيا استمد فلسفته من الإسلام. بل كان شيعيا إثنى عشريا نهل من فلسفة اليونان ومن الأفلاطونية المحدثة.

* بالنسبة لمداخلة الدكتور / علاء طه؛ أشكره على الإشادة بأطروحتنا، كذا على تنديده بمناخ الحوار داخل هذه الندوة، وأخيراً على فطنته للتمييز بين المثقف والمفكر المبدع. ويبدو أنه قرأ كتابنا بالفعل ـ وهو أمر نادر بالنسبة للحضور ـ بل عاد إلى مقدمة ابن خلدون وقارن محتواها بما تضمنته الرسائل؛ فهكذا يكون البحث العلمى القويم.

* أما الدكتور / هانى حسن؛ فأخالفه الرأى حول كون "نظريات" ابن خلدون نتيجة استقراء تاريخى واستنباط علمى؛ لا لشئ إلا لأنه قد ذكر بأنه كتب المقدمة قبل كتاب "العبر".

أما عن قوله بأن ابن خلدون أبدع نظرية العمران؛ فهو حكم قديم آن له الآن أن يسقط. والمعول عليه هنا هو البرهنة والتيقن من كون إخوان الصفا وغيرها ــ مثل الفارابى خصوصا ـ قد سبقوا ابن خلدون فى هذا الصدد. ونحن الآن بصدد مناقشة المسألة.

* بالنسبة لما ذهب إليه الأستاذ / عز الدين أسامة؛ بأن هناك من الدارسين العرب والمستشرقين الروس من شكك فى إبداع ابن خلدون مقدمته، فإننى أوافقه الرأى. وقد أشرت إلى ذلك سابقا فنوهت بكتابات الدكتور الشكعة والدكتور عمر الدسوقى فى هذا الصدد. وأضيف الآن إشارات الدكتور / على الوردى إلى بعض الجوانب التى أخذها ابن خلدون عن الإخوان.

أما عن المستشرقين؛ فلا علم لى بذلك، وأشكره لو تفضل بإتيان ما يثبت صحة ما ذهب إليه.

* يرى الأستاذ / محمد عبد الرحمن بأنه ثمة ثوابت فى الفكر العربى يجب أن نحافظ عليها ولا نشكك فيها، وأقول أن البحث العلمى ــ خصوصاً فى مجال الإنسانيات والعلوم الاجتماعية ـ يقتضى دراسة حتى هذه "الثوابت" إما لتأكيدها أولدحضها؛ والعبرة فى كل الأحوال بالبينة.

أما عن سؤاله بخصوص البراهين التى تسوغ اتهام ابن خلدون بالاقتباس: فأحيله إلى كتاب "نهاية أسطورة".

* الصديق الدكتور / عفت الشرقاوى عالم اللغة والنقد الأدبى يدعى أنه هو وزوجته ـ المتخصصة أيضاً فى نفس الحقل ـ لم يجدا على الإطلاق أدنى صلة بين ابن خلدون وإخوان الصفا فيما أثبت من نصوص. أقول له إن الفصل فى القضية يقتضى أن نقرأ هذه النصوص معا الآن، والحكم لجمهور الحضور..!!

أما عن اتهامى باتباع "منهج خداع الحواس فى تفسير التاريخ"، فأصدقه القول بأننى لا أعلم عن هذا المنهج شيئاً ألبته، وما أعرفه وأطبقه فى كل دراساتى هو المنهج المادى الجدلى التاريخى..!!

* الصديق الفاضل الدكتور / السيد حامد يحتج على ـ كعادته ـ لأننى كنت متعصباً للخلدونية، فلماذا التصدى لمحاولة هدمها الآن؟.

ينزه الصديق / ابن خلدون عن تهمة "الشعوبية" ويرى أن مفهوم "العصبية" عنده ليس مفهوما إثنيا. وأسأله: ألم ينص ابن خلدون صراحة على أهمية "علاقة الدم" فى تكوين العصبية؟.

لا أوافقه الرأى بأن منهج ابن خلدون كان معروفا فى ثقافة عصره؛ وإلا لما جرى تمجيده و "أسطرته". ومعلوم أن عصر ابن خلدون كان يمثل ذروة النصية والتقليد والنكوصية بشهادة ابن خلدون نفسه وإجماع الباحثين والدارسين.

* الصديق الدكتور فتحى أبو العنين؛ يرى أن مفهوم "التناص" لا يعنى الاقتباس بالضرورة؛ وأوافقه الرأى فى ذلك. على أن ما عولت عليه هو منهج مقارنة النصوص وليس "التناص".

أما عن مسألة كون المفكر العبقرى يشكل نشازاً فى عصره وتجاوزا له؛ فذلك لا يعنى أن للفكر قوانينه الخاصة المنعزلة عن "تاريخيته" كما ذهب بعض الدارسين الماركسيين. بل يظل الفكر سواء كرس "الثبات" أو جنح إلى "التحول" مرتبطاً بصورة ما بواقعه بما يعنى القول بسوسيولوجية الفكر.

لا اوافقه الرأى بأن ابن خلدون صاحب نظريات، بل أقول بأن العصور الوسطى برمتها لم تعرف "التنظير" بالمفهوم الحديث. ولو كان ابن خلدون صاحب نظرية مالما جمع بين آراء نظرية متضاربة. فعنده مبادئ التفسير المادى، ومبادئ التفسير البيولوجى ومبادئ التفسير الإثنى الشعوبى هو الواضح فى مخياله الفكرى.

* يسألنى الصديق الدكتور / محمود عوده ـ كما سأل غيره ـ عن أسباب إثارة القضية الخلدونية الآن بالتحديد. والواقع أن ما سجلته فى الكتاب وما عرضته الآن بوضوح يتضمن الإجابة؛ وهى أن الشاغل الخلدونى داهمنى منذ ربع قرن تقريباً، ولم أجد الحل الشافى إلا بعد دراسة فلسفة إخوان الصفا التى أنجزتها فى

الصيف الماضى. وأطمئنه إلى أنه لا توجد عندى أية أهداف سياسية أو غير سياسية تستهدف هدم رموز التراث كما تصور البعض.

ختاما أشكره وأشكر الحضور جميعاً، وأعتذر عما يمكن أن يكون قد صدر عنى من حدة وانفعال.

* * *

(ب)

المـؤيـدون والمتحفظـــون

(١) رد على تساؤلات الصدمة

دهشت من دهشتها ..!!

* * *

تحت هذا العنوان نشرت مجلة "أخبار الأدب" القاهرية بتاريخ ١٩٩٦/١٠/١٠ تعليقاً للأستاذ/ محمد حسن أبو المجد على تساؤلات للقارئة "نضال ممدوح" قال فيه:

بين غياب العقل وغياب الفهم

فى العدد الصادر بتاريخ ٢٧ أكتوبر طالعت ما أثارته القارئة "نضال ممدوح" بشأن دراسة المفكر البارز د. محمود إسماعيل عن ابن خلدون وعلاقته بإخوان الصفا. وكما أن الصديقة أعربت عن دهشتها إزاء تلك المسألة فإننى ــ أنا الآخر ــ أعرب عن دهشتى إزاء دهشتها؛ فكيف يتصدى أحد القراء للمناقشة وابداء الملاحظات قبل أن يقرأ ويمحص، ودهشتى ــ هنا ــ ليس مرجعها إلى التصدى للمناقشة ــ إطلاقاً ــ وإنما يجب على القارئ قبل أن يتصدى للنقد والتساؤل أن يحسن القراءة أولاً.

لتغفر لى القارئة (نضال) إذا كان فى جرعتى بعض التهجم الذى أرجو ألا تفسره على نحو خاطئ. وعلى أية حال .. لعل القراء الكرام يعرفون د. محمود إسماعيل أكثر منى فهو أحد المفكرين البارزين خاصة فى حقل التاريخ الإسلامى، وتلاميذه منتشرون فى أرجاء العالم العربى.

وأستاذ أكاديمى بارز هذا شأنه ليس من السهل أن يغامر بتاريخه واسمه ومكانته المؤسسة على كثير من المؤلفات الرائدة فى حقل تنظير التراث وتأصيل التاريخ الاجتماعى.

وليس دفاعى عن د. محمود إسماعيل راجعاً إلى معرفة شخصية أو هوى فى نفسي ولكنه انتصار للعقل أولاً، ـ فابن خلدون ـ كما شاع وملأ الأسماع أحد العقول الفزة فى تاريخ الفكر العربى، بل إنه على حد قول أحدهم: الممثل الوحيد للثقافة العربية. ولكن كونه يبدو ـ فى النهاية ـ منتحلاً ـ أو ناقلاً على أقل تقدير ـ فذلك أمرٌ يوجب التوقف والتمهل والتريث واستيعاب أطروحة الباحث، وليس مجرد الدهشة والاستغراب. ما أثارها فى القضية أمران : أولهما: أن د. محمود إسماعيل هو الوحيد الذى اكتشف ذلك التشابه الصارخ بين مقدمة ابن خلدون وآراء إخوان الصفا. ولكن ذلك ليس مبرراً للعجب بل الأحرى أن يوجه اللوم إلى الأساتذة والمفكرين الذين غفلوا عن ذلك؛ فليس المهم عدد من اكتشف التشابه وإنما الأهم هل هذا التشابه حاصلٌ أم لا؟ .. وواقعٌ أم لا؟ تلك واحدة.

الثانية: أن القارئة تأخذ على الدكتور محمود قوله بأن المقدمة بعمقها وإحاطتها لا تتناسب ولا تتفق أبداً مع العصر الذى عاش فيه ابن خلدون الذى أطلق عليه هو نفسه "عصر الانحطاط". ونحن نتفق معها فى ذلك إذا كان المقصود من كلام الدكتور محمود ذلك .. ولكن الحق أن الدكتور محمود يقرر بأن المقدمة بكل ما تتسم به من عمق وإحاطة وشمول لا تتناسب مع التاريخ نفسه الذى يعبر مستواه المتواضع بحق عن الثقافة فى عصر ابن خلدون. بمعنى أن الأصل فى المسألة أن كتاب ابن خلدون أصلاً "هو كتاب العبر" أما "المقدمة" المشهورة فمن المفروض أنها وضعت مقدمة لكتاب العبر. والحق أننا لو طالعنا الكتاب ثم طالعنا المقدمة لوضح لنا ذلك التناقض الواضح بينهما، فالكتاب لغته ودرجة عمقه ومكانته يتفق فعلاً مع ذلك العصر؛ بينما المقدمة فهى نسيجٌ وحدها ... وعلى الأقل هى نسيج يخالف الكتاب الأصلى. وهذا فعلاً ما قرره د. محمود إسماعيل ومن ثم .. لم يقل د. محمود بعلاقة من نوعٍ ما بين عصر الانحطاط وبين عظمة ابن خلدون.

أما ما تقرره القارئة من إمكانية اشتراك شخصين فى تناولهما لبعض الأمور فهذا أمرٌ جائز ومقبول. أما غير المقبول فهو أن يرى العقل ما يأباه وتغاضى عنه، ففى بحثه عرض الدكتور محمود للمسألة عرض مقدمات تستلزم

النتائج؛ فقد عرض لنا حياة ابن خلدون وتبين أنـه مطعون فى أخلاقه ثم عرض نتاجه العلمى فوجدناه عادياً .. لم تبرز منه غير المقدمة التى وجدنا معظمها فى رسائل إخوان الصفا. وقد أثبت الباحث ذلك بالدليل العيانى..

ولنسلم جدلاً أن ابن خلدون اتفق ـ عرضاً ـ مع بعض آراء إخوان الصفا فلابد وأن يوجد هناك ما يتفرد به ابن خلدون وحده دون سواه وهو مالم يحدث، اللهم الشروح وضرب الأمثلة.

وغاية القول أن الأمر برمته خاضعٌ للعقل خاصة فى وجود كتابات كثيرة تكرس الأسطورة وتؤسس للتغييب والتضبيب والتعتيم؛ وهو ما يحاول الكتاب التنويريون كشف زيفه وفضح هشاشته.

* * *

(٢) إعلان الحرب على الدكتور محمود إسماعيل

* * *

كتب الدكتور / عماد الدين أبو غازى مقالا تحت هذا العنوان فى صحيفة "الدستور" المصرية، بتاريخ ١٩٩٦/١٠/٣٠ نصه كالآتى:

"فى بلدنا أصبحت صدور الناس تضيق أمام أى محاولة للاجتهاد العلمى أو لتقديم أى جديد يهز الثوابت الفكرية التى تحولت إلى مناطق محرمة لا يجوز الاقتراب منها، خاصة إذا كان هذا البحث فى مجال الدراسات الإنسانية والاجتماعية؛ وبشكل أخص إذا كان الأمر يتعلق بالتراث والتاريخ. فمنذ أسابيع قليلة بدأ الدكتور محمود إسماعيل سلسلة من المقالات فى "جريدة أخبار الأدب"، تناول فيها العلامة والمؤرخ عبد الرحمن بن خلدون، وقد طرح الدكتور محمود إسماعيل فى مقالاته تلك تساؤلاً حول علاقة مقدمة ابن خلدون برسائل إخوان الصفا .. وإلى أى مدى اقتبس ابن خلدون أفكاره من أفكارهم.

ولم يكن غريباً أن تثير دراسة جديدة للدكتور محمود إسماعيل جدلاً واسعاً بمجرد صدورها، فهذا هو ما اعتدناه دائماً منه، فهو عالم وباحث لا يقنع أبداً

بالثوابت الموروثة، بل يسعى لإخضاع التاريخ والتراث لمنهج نقدى بهدف محاولة الوصول إلى الحقيقة وإزالة الكثير من الزيف الذى يغطى تراثنا ..

أذكر واحدة من معارك محمود إسماعيل الفكرية التى نشبت فى أوائل السبعينيات عندما نشر فى "مجلة روز اليوسف" سلسلة من المقالات بعنوان "الحركات السرية فى الإسلام"، تناول فيها حركات الخوارج والمرجئة والمعتزلة والقرامطة محاولا تقديم رؤية جديدة عن هذه الحركات. وقد حركت هذه المقالات ركوداً فكريا كان مسيطراً على دراسات التاريخ الإسلامى فى جامعاتنا. ولازلت أذكر أيضاً، كيف كانت فرحتنا ونحن طلاب فى قسم التاريخ بجامعة القاهرة عندما علمنا أن محمود إسماعيل المدرس بجامعة عين شمس سوف يلقى محاضرات "تاريخ الدولة العربية الإسلامية" فى قسم اللغة العربية بكليتنا، فكنا نترك محاضراتنا لنذهب للاستماع إليه ونناقشه. ثم اكتملت فرحتنا عندما علمنا بأنه سوف يقوم بتدريس نفس المقرر الدراسى لنا فى قسم التاريخ بدلا من استاذه الذى أعير فى تلك السنة إلى إحدى الدولة العربية .. وتعلمنا من محمود إسماعيل الأستاذ والباحث والعالم كيف نحترم عقولنا، كيف نناقش ونفند الروايات التاريخية. لقد كانت محاضراته لنا ومناقشتنا معه سواء اتفقنا أو اختلفنا مع آرائه من الدروس الأولى التى مهدت لنا طريق البحث فى التاريخ بعقول مفتوحة لا تقبل المسلمات دون مناقشة. معه عرفنا أن التاريخ بحث وليس تلقينا، أنه عمل علمى شاق وليس روايات وحكايات تسرد لنا ونحفظها ..

تذكرت هذه الوقائع التى مضى عليها قرابة ربع قرن من الزمان وأنا أتصفح حملة الهجوم الضارية التى تتعرض لها محاولة الدكتور محمود إسماعيل لتقديم قراءة جديدة للتراث الخلدونى .. فقد بدأت الصفحة الثقافية فى "جريدة الوفد" سلسلة من التحقيقات تجريها الزميلة نعمة عز الدين تحت شعار وضع ضوابط لإعادة قراءة التراث ـ كأن مجتمعنا العلمى تنقصه قيود جديدة أكثر مما فيه ـ إن هذه الحملة تسعى إلى هدم مشروع القراءة الذى يقدمها محمود إسماعيل حتى قبل أن يكتمل، بل وتستكثر صاحبة التحقيق فى حلقته الثانية على محمود إسماعيل "أنه

مازال يواصل نشر بحثه" كأنما من المفترض أن يتوقف عن النشر والبحث لمجرد أنها نشرت تحقيقا جمعت فيه آراء عدد من الأساتذة والعلماء الذين هاجموا مقالات محمود إسماعيل .. والغريب أن معظم — وليس كل — من حاورتهم الزميلة لم يناقشوا دراسة الدكتور محمود إسماعيل مناقشة تفصيلية — وكيف يتأتى لهم ذلك وهى لم تكتمل بعد؟ — ولكنهم اكتفوا برفض أفكاره، وتهجم عليه بعضهم بأسلوب لا يليق بمحاورات العلماء .. وبالطبع لا يمكن أن ننكر حق الرافضين لأفكار محمود إسماعيل وآرائه فى الرد عليه ومناقشته لكن الكثير مما قيل لا يدخل فى باب المناقشة. فعندما يقول أ. د. الطاهر مكى: "إن من يزعم لابد أن يكون متفحصا لنواح متعددة من التراث العربى، وأن يكون عارفا بالتاريخ، وله فى هذا المجال كتابات تشهد بتعمقه حتى يكون لكلمته وزن" فإنه يتجاهل بذلك — لأننى لا أعتقد أنه يجهل — ما لمحمود إسماعيل من إسهامات بارزة فى الدراسات التاريخية عامة وفى دراسات التاريخ الإسلامى خاصة. فمنذ أوائل الستينيات وحتى الآن أى عبر أكثر من ثلاثين سنة وهو منكب على دراسة التاريخ والفكر الإسلامى، وأعتقد أن الدكتور الطاهر مكى لا يجهل مؤلفات محمود إسماعيل عن "الحركات السرية فى الإسلام" و "الأغالبة وسياستهم الخارجية" و "الخوارج فى بلاد المغرب" ومؤلفه المهم " سوسيولوجيا الفكر الإسلامى" الذى صدر فى عدة مجلدات والذى يعتبر — بعيداً عن الاتفاق مع ما فيه من آراء أو الاختلاف معها — من أهم المؤلفات العربية التى تناولت تاريخ الفكر الإسلامى.

ولا يكتفى الدكتور مكى بهذا التجاهل لواحد من أبرز أساتذة التاريخ الإسلامى فى مصر، بل يعود فى نهاية حديثه إلى فاصل من السباب، حيث يضيف: "إن غربلة التراث وإعادة قراءته لا تأتى بانكاره أو التهجم عليه وبخاصة من مدعى العلم وهم فى الأصل أجهل من الجهل"!! إن الحملة المثارة ضد قراءة محمود إسماعيل لابن خلدون نموذج لحالة التردى التى وصل إليها البحث فى مجالات العلوم الإنسانية والاجتماعية؛ حيث لم يعد هناك مجال للحوار والنقاش العلمى فى ظل تقديس الرموز التاريخية".

(٣) أدلة جديدة على نقل ابن خلدون من إخوان الصفا

* * *

بتاريخ ١٩٩٦/١٢/٧ أجرت صحيفة "الشرق الأوسط" الدولية مقابلة مع الدكتور / أحمد صبحي منصور لاستطلاع رأيه في كتاب "نهاية اسطوره"؛ فكان جوابه هو:

وعلى غير السائد يجئ رد أستاذ علم الاجتماع الدكتور أحمد صبحي منصور حيث يقول: أميل للرأى الذى ذكره الدكتور محمود إسماعيل عن مقدمة ابن خلدون؛ وأرى أن ابن خلدون استقاها ــ على الأرجح ــ من رسائل إخوان الصفا؛ مع بعض تعديلات وهذه بعض الأدلة: ــ

أولاً : أن الفكر التحليلى فى فهم حقائق التاريخ والمجتمعات لا يتفق مع النمط العقلى السائد فى عصر ابن خلدون؛ حيث ساد وقتئذ التقليد وحفظ ما دونه السابقون فى عصور الاجتهاد الفكرى فى القرنين الثالث والرابع من الهجرة. ويكفى أن أئمة الحديث والفقه واللغة والآداب والعلوم العقلية والكلامية كانوا فى هذين القرنين (الثالث والرابع)، ثم اكتفى علماء العصور اللاحقة بالأخذ دون تجديد. حتى أصبح أولئك الأئمة متمتعين بالقداسة، بحيث كان الخروج عليهم فى عصر ابن خلدون نقيصة دينية. وابن خلدون نفسه كان فقيهاً مالكياً تولى منصب القضاء فى مصر عدة مرات، ولم يعرف عنه اجتهاد فقهى ينبئ عن عقلية جبارة مثل التى تتجلى فى فكر المقدمة. وهكذا نجد التناقض الفكرى الهائل بين المقدمة وفقه ابن خلدون العملى.

ثانياً : مشاركة ابن خلدون فى سياسة عصره مشاركة فعالة تعطى دليلاً آخر، إذ أن انغماسه فى الحياة السياسية بين تونس والمغرب والأندلس ومصر، وتعرضه للمغامرات والسجن، وحياكته لمؤامرات ضد خصومه .. كل ذلك لا يعطى وقتاً لتأليف مثل هذه المقدمة، وإن كان يعطى وقتاً لانتحالها من أفكار مؤلفين

سابقين، خصوصاً أن هذا الانتحال مما يتسم مع مسيرة حياة مثل حياة ابن خلدون، ومما ينسجم أيضاً مع عصر ابن خلدون، حيث ساد انتحال المؤلفات بعد تدمير بغداد وتدمير تراثها وانتقال ما نجا منه إلى القاهرة، وتلقف الكثيرين لبعضه وانتحالهم له، بحيث أصبح ذلك الانتحال وظيفة انتشرت واشتهر بها الكثيرون من كبار الأئمة مثل الامام السيوطى (٩٢١هـ).

ثالثاً: كما أن هذه المقدمة لا تتفق مع النمط السائد فى بقية أجزاء التاريخ الذى كتبه ابن خلدون، ففى تاريخه يسود التلخيص والسرد دون تحليل أو نقد أو إعطاء وجهة نظر. والغريب أن تلميذه المؤلف (المقريزى) يتفوق عليه فى هذا المجال.

رابعاً: ويلاحظ أن تلك المقدمة التى اكتشف الغرب أهميتها فى العصر الحديث لم تجد قبولاً فى عصر ابن خلدون، لأنها كانت تخالف عقلية العصر. فابن حجر (٨٠٨هـ) تلميذ ابن خلدون حين عرض لترجمته فى كتابه "أنباء الغمر" لم يذكر عنها شيئاً، وكذلك المقريزى فى تاريخه "السلوك" وكانا اقرب الناس إليها. والسبب واضح فى أن تلك المقدمة كانت غريبة عن عصرها، وعن مؤلفها أيضاً.

خامساً: فى سياق حججه، يرى د. أحمد صبحى منصور، أن من غرابة هذه المقدمة عن عصر ابن خلدون أن تعبيراتها كانت تخالف تعبيران عصر ابن خلدون، وعلى سبيل المثال، فابن خلدون يهاجم الأعراب، ولكنه يقول إنهم (عرب) مع أن كل الحوليات التاريخية فى عصر ابن خلدون كانت تؤرخ للأعراب تحت وصف "الأعراب" دون وصف "العرب". والمستفاد من ذلك أن ابن خلدون أخذ مصطلح "العرب" من إخوان الصفا، وهم وإن كانوا طائفة مجهولة، إلا أنها طائفة شعوبية ذات ثقافة فلسفية تجمع بين التشيع والغنوصية واليهودية. وقد نقل عنهم ابن خلدون بعض آرائهم عن العرب بدون تحديد للفارق بين العرب والأعراب.

سادساً: ينهى د. أحمد منصور رأيه قائلاً: بقى أن نقول إن هناك كتابا اختلف الباحثون فى نسبته إلى ابن خلدون وهو "شفاء السائل فى تهذيب المسائل"

وهو عن التصوف، وأسلوبه أيضاً يختلف عن أسلوب ابن خلدون؛ وإن كان أقرب إلى أسلوب تلميذه "الدلجى" فى "الفلاكة والمفلكون". أى أن القصة كلها مليئة بالشك وتحتاج إلى إعادة النظر.

* * *

(٤) نعم .. سرق ابن خلدون من رسائل إخوان الصفا

* * *

فى ١٩٩٦/١٢/١٥ كتبت الدكتورة / آمال محمد حسن مقالاً يحمل هذا العنوان نشر بمجلة "أخبار الأدب" القاهرية، تقول فيه:

كمتخصصة فى التاريخ الإسلامى؛ تابعت باهتمام كبير الدراسة التى نشرتها "أخبار الأدب" بعنوان: "هل سرق ابن خلدون نظريات إخوان الصفا؟" للعالم الكبير الذى تتلمذت وجيلى عليه من خلال كتبه وأبحاثه الرائدة فى التاريخ الإسلامى؛ خصوصاً فى مجال تاريخ وتراث المغرب والأندلس باعتباره مجال تخصصى الدقيق.

ولأننا اعتدنا على أن كتاباته تحمل دائماً الجديد، ولأنه لا يغامر باطلاق هذا "الجديد" إلا بعد فحص وتحقيق وتدقيق؛ فلم أصدم حين طالعت الحلقات الأولى التى قدم فيها لموضوع بحثه، خصوصاً أنها انطوت على براهين منطقية واستقراءات ذكية وقرائن موضوعية وشكلية تزيد على العشرين.

مع ذلك فإن التسليم بأطروحته من حيث المصداقية لا يتأتى إلا من خلال "التناص" أى اثبات النصوص الخاصة بنظريات ابن خلدون ومقارنتها بمقابلها فى رسائل إخوان الصفا. ولأن المجلة لم تنشر التوثيقات فى هذا الصدد؛ فقد حرصت على الحصول على نسخة من رسائل إخوان الصفا وأيضاً نسخة من مقدمة ابن خلدون بنفس الطبعة. وصبرت حتى يصدر الكتاب.

وبعد صدوره عكفت على القيام بعملية المقارنة بين "النصين" فى صبر وأناة واقتنعت تماماً بأطروحة مؤرخنا الكبير.

لذلك أستطيع الإجابة عن السؤال: "هل سرق ابن خلدون نظريات إخوان الصفا؟" لأقول : نعم .. "وأدعم هذا القول بأن هذا الكشف أخطر وأهم انجاز فى حقل التراث. لذلك كانت "صدمتى" بحق نتيجة ردود الأفعال من قبل ثلة من الباحثين الكبار أمثال الدكتور الساعاتى والدكتور الطاهر مكى والدكتور عاطف العراقى وغيرهم؛ لا لشئ إلا لأنهم تسرعوا فى الحكم على هذا الكشف. والأغرب شن حملة مضادة على صاحبه قوامها الدمغ والوصم والتجريح .. وذلك بعد قراءة الحلقة الأولى من لدن البعض والحلقة الثانية عند الآخر. خصوصاً أن الدكتور محمود إسماعيل نبه إلى ضرورة التريث قبل إصدار الأحكام، حتى يطلع القراء على النصوص. يقول فى هذا الصدد: "... ومع ذلك تظل هذه القرائن والأدلة غير ذات موضوع إلى أن يتحقق الدارس والقارئ من حقيقة السطو الخلدونى على رسائل الاخوان بعد مقارنة النصوص المثبتة فى المبحث الأخير" (ص ١٥ من المقدمة). بل إنه تنبأ فى آخر سطور خاتمة الكتاب بهذه الردود اللاعلمية والمتشنجة من قبل هؤلاء البعض فقال: ". وأتوقع أن يثير هذا العمل ضجة كبرى، إذ سوف يقابل باستحسان من لدن المتخصصين الواعين .. على أننى أتوقع جلبة وصخبا من قبل الأدعياء .. ولسوف يكيلون إلى المؤلف تهم إثارة البلبلة الفكرية وهدم أعلام التراث ورموزه وغيرها" (ص ١٢٣ ـ ١٢٤ من خاتمة الكتاب).

ولقد صدق ما توقعه؛ فقد اتهمه الدكتور الساعاتى بأنه: "من صغار الباحثين" وأنه كان عليه أن "يعرض إخوان الصفا ولأفكارهم فى كتاب وبعنوان مستقل .. وبأن يقوم فعلاً ببحث يبين فيه الفقرات والأجزاء التى كتبها إخوان الصفا فى كتاباتهم وما كتبه ابن خلدون بعد ذلك مسروقاً منهم".

ولو تريث الدكتور الساعاتى لعلم بالفعل أن الدكتور محمود إسماعيل أنجز بالفعل كتاباً عن "إخوان الصفا" سينشر تباعاً فى مجلة "أخبار الأدب" فى الأسابيع المقبلة. وقد سلم مخطوطته منذ شهر لينشر كاملاً عن "المجلس الأعلى للثقافة".

أما عن إثبات النصوص التى طالب بها الدكتور الساعاتى، فقد اثبتها بالفعل وتحققنا من مصداقيتها فى كتابه الموجود الآن فى الأسواق بعنوان "نهاية أسطورة". وأقول إذا كان زميله الدكتور عبد الرحمن بدوى أثبت أصالة مقدمة ابن خلدون، فقد قدر للدكتور محمود إسماعيل أن يفند هذا الزعم تأسيساً على المنهج الذى اقترحه الدكتور الساعاتى.

أما الدكتور عاطف العراقى؛ فقد اعتبر بحث الدكتور محمود إسماعيل "فرقعة إعلامية" فهل يستطيع أن يغير رأيه علنا بعد قراءة الكتاب؟. إنه وغيره مطالبون بذلك، وإلا فليثبتوا العكس بعد مقابلة النصوص ومراجعتها.

أما الدكتورة زينب الخضيرى التى اتهمت أستاذنا مؤلف "نهاية أسطورة": "بالتطاول على أحد رموزنا الفكرية" وهو أمر تنبأ به سلفا كما أشرنا من قبل، وما رأيها الآن بعد أن اثبت بالدليل المادى القاطع صحة أطروحته؟".

أما الدكتور الطاهر مكى فيتهم الدكتور محمود إسماعيل بالجهل بالتاريخ والتراث: "فهو أجهل من الجهل" وهو "يبحث عن الشهرة".. إلخ قبل أن يقرأ النصوص الدالة على "السرقة" والحقيقة أنه أكثر من غيره فهما لشخص الدكتور محمود إسماعيل وعلمه الذى لا جدال فيه.

وكيف يتدخل الدكتور إبراهيم الفيومى فى الحوار ويحكم على أستاذنا بالجهل وهو نفسه يجهل مجرد عدد أجزاء تاريخ ابن خلدون؟ لقد أقر بأنه يقع فى: "أكثر من ٢٠ مجلداً". بينما الحقيقة أنه يقع فى ٧ مجلدات.

أما الدكتورة مديحة الصفتى فقد حرصت على تلقين الدكتور محمود إسماعيل "أبو المنهجية" ـ كما نفخر نحن تلامذته أن نلقبه بذلك اللقب الذى يستحقه بجدارة ـ درسا متواضعاً فى المنهجية .. ولا يغفر لها عدم احاطتها أو مجرد علمها باسهاماته فى هذا الصدد ولو عرفت؛ لوقفت منه موقف التلميذ لا الأستاذ.

يبقى أخيراً الموقف العلمي الرصين الذى وقفه الدكتور محمد بريرى من الاشكالية، وهو أن حسم القضية كامن فقط فى مسألة "التناص" والنصوص الآن بين يديه موثقة بعد صدور الكتاب.

فهل يفعل ما فعلنا من محاولة المقارنة ليكتشف أن كافة النظريات الخلدونية موجودة بمضامينها، وأحياناً بعباراتها فى رسائل إخوان الصفا؟.

وأخيراً ليعلم منتقدو الدكتور محمود إسماعيل ـ ومعظمهم يعلمون ـ أن الرجل بعلمه وتواضعه أكبر بكثير من أن يدخل ـ وهو فارس الحوار ـ فى معركة تحول فيها الحوار إلى شجار.

* * *

(٥) الشك فى التراث الإسلامى ليس حراما

* * *

نشرت صحيفة "الدستور" القاهرية مقالاً للدكتور/ عمر الشبراوى بتاريخ ١٩٩٧/٣/١٢؛ هاك نصه:

لم يكن الشك بمنحاه المنهجى، والذى يكتسب مصداقيته من كونه نتاجاً منطقياً للدراسة والتحليل، بمنأى عن حقل التراث العربى الإسلامى؛ إذ ظهرت تجلياته فى مجال الحديث الشريف حين ساورت الشكوك العلماء المسلمين فى صحة بعض الأحاديث المنسوبة إلى الرسول صلى الله عليه وسلم فوضعوها تحت مجهر الدراسة والتحليل حيث ظهر انتحالها، فاقتضى الحال صياغة ضوابط وأسس منهجية لبيان الصحيح والموضوع من الأحاديث الأمر الذى أدى إلى تبلور كيان علم إسلامى الطابع هو "علم الجرح والتعديل"، الذى كان من ثماره اليانعة كتب الصحاح الستة الجامعة للحديث الشريف.

والشكوك التى انسحبت على الشعر الجاهلى لم تكن نبت العصر الحاضر بل ترجع جذورها إلى القرون الإسلامية الأولى؛ إذ تنبه إلى ظاهرة الانتحال به نقاد

الأدب وكتابه القدامى. ثم واصل العلماء المعاصرون السير على دربهم فعرض طه حسين قضية انتحال الشعر الجاهلى فى إطار منهجى شامل، وتمكن من رد هذه الظواهر إلى أسبابها الواقعية، وألقى أضواء جديدة على مناحيه المختلفة مما عمق الرؤية له، رغم المغالاة التى شابت استخدامه لهذا المنهج فى بعض الأحيان. هذا النهج الذى استند على الشك لم يفض إلى هدم أسس التراث وإنما خلص العقل الانسانى من أوهام كثيرة لحقت به، وترسخت من خلاله حقائق ورؤى جديدة مرتكزة على يقين صحيح.

ويبدو أن الشكوك التى ثارت مؤخراً حول ابن خلدون ومقدمته كانت وثيقة الصلة بالتساؤلات والإشكاليات التى أحاطت بفكره ولم يتم حسمها؛ مما دفع بدارسى التراث لإمعان النظر فى نتاج ابن خلدون الفكرى إما للإجابة عن هذه التساؤلات أو إعادة تقييمه من منظور جديد. فقد استلفت انتباه الباحثين إشكالية الانقطاع القائم بين الفكر الفلسفى والتنظيرى للتاريخ الذى احتوته "المقدمة" وبين كتابه فى التاريخ الذى خلى من أثر يذكر لهذا الفكر العميق فلم يتميز عن غيره من كتب التاريخ التقليدية فى عصره. وكذا بروز ابن خلدون كظاهرة فكرية متفردة وسط محيط حضارى متردد أعطى مشروعية لمقولات ترى "أن ابن خلدون بقى دون اخلاف، كما كان دون رواد"؛ فصورت ابن خلدون كظاهرة فكرية منقطعة عن سياقها الاجتماعى والتاريخى. ولكن المؤرخ المعاصر سعد زغلول عبد الحميد أثبت بجلاء عمق تأثر ابن خلدون بسلسلة طويلة من الأعلام والمؤرخين مثل الآبلى والمسعودى وابن الأثير، وصرح "أن تأثر ابن خلدون بالمسعودى لا يحتاج إلى دليل". فقد "أخذ نظرية المسعودى فى البداوة وجعل منها العامل المحرك فى تاريخ العرب". وتوقف المفكر عبد الرحمن بدوى ملياً أمام صياغة ابن خلدون مفاهيم تنظيرية شاملة استوعبت ظاهرات العمران البشرى كله، اعتماداً على معرفته بتواريخ شعوب بعينها حيث ذكر ابن خلدون أنه لم يطلع "على أحوال المشرق وأممه" فطرح تساؤلاً مشوباً بالشك فى مصداقية هذا التنظير. "كيف يحق له ــ أى ابن خلدون ــ أن يستخرج قوانين عامة تنطبق على العمران كله؛ إذ اقتصر على شواهد من التاريخ محدود ومجتمع معلوم؟.

وانتهى إلى رأى قاطع وهو أن ابن خلدون لم يستهدف "وضع فلسفة سياسية أو حضارية ... وفى داخل هذا الإطار يجب أن نقصر تقديرنا له"، مخالفاً بذلك إجماع الآراء حول الطابع الشمولى لنظرية ابن خلدون الفكرية.

وتطرق بعض الباحثين ـ كذلك ـ إلى التباين الجلى بين المضمون والصياغة العقلية المتفردة للمقدمة وبين الجذور الفكرية الأشعرية لابن خلدون المعادية للعقل ومنجزاته العلمية التى انعكست بوضوح على موقف ابن خلدون من تيارات الاعتزال والفلسفة الإسلامية التى اعتمدت انساقها الفكرية على دعامات عقلانية الصبغة.

فالفكر الأشعرى ـ نسبة إلى أبى الحسن الأشعرى ـ حين أحكم سيطرته على مقدرات الحياة الفكرية فى العصر العباسى الثانى حاول دحض فكر المعتزلة العقلانى، والتصدى بضراوة ـ بالتعاون مع التيارات المحافظة من أهل السنة ـ للاتجاهات الفلسفية حيث تواترت فتاواهم التى تحرم الاشتغال بها لأنها "أس السفه والانحلال ومادة الحيرة والضلال". وسرى هذا التحريم على مجمل علوم المنطق والرياضيات باعتبارها مدخلا أساسياً للفلسفة "ومدخل الشرشر".

وعمد الفكر الأشعرى ـ كذلك ـ إلى هدم الركيزة الرئيسية لهذه العلوم بإنكاره الارتباط بين العلة والمعلول؛ ناسخاً قانون العلية (السببية) الشاملة؛ فكان ذلك كما يقول ابن رشد "مبطل للعلم ودفع له"، وأفضى ـ فى النهاية ـ إلى "نفى قوانين الطبيعة والمجتمع كلياً" بملاحظة الطيب تيزينى.

ونجد أن هذه الأفكار ماثلة بوضوح فى موقف ابن خلدون تجاه هذه التيارات؛ إذ أعلن انقضاء دور علم الكلام فى عصره، ولم تعد هناك حاجة لأدلته العقلية التى استخدمها أسلافه من اهل السنة فى ردع المخالفين لهم فى الرأى، كذلك أفرد فصلاً فى مقدمته لأبطال "الفلسفة وفساد منتحلها" ورفض مقولاتها الرئيسية التى ترى "أن الوجود كله الحسى منه وما وراء الحسى ندرك ذواته وأحواله بأسبابها وعللها بالانظار الفكرية والأقيسة العقلية".

ومن ثم تشكلت علامة استفهام حول هذه المعطيات المناقضة للعقل فى فكر ابن خلدون، وبين مقدمته التى تعد تجلياً رائعاً لهذا العقل. وقد حاول إيف لاكوست

رأب هذا الصدع بتقديم تفسير، وإن كان غير شاف، فذكر "أن ابن خلدون هو فى ذات الوقت مؤمن تقليدى المعتقد، وصوفى، ومفكر عقلانى جد عظيم، وهو يبدو هكذا أشبه بأعجوبة".

الواقع أن كل هذه الآراء اجتهادات مشروعة تمس فى الصميم المهام الجوهرية المنوطة بالباحثين فى التراث خلال العصر الراهن؛ والتى تتبدى فى استقراء وتحليل الأحداث والأفكار والقضايا واستخلاص النتائج منها والتى قد لا تتسق والأفكار السائدة.

* * *

(٦) ابن خلدون بين الحقيقة والأسطورة

* * *

كتب الدكتور عمر الشبراوى مقالاً تحت هذا العنوان؛ نشر بصحيفة "الدستور" القاهرية بتاريخ ١٩٩٧/٣/١٩؛ يقول فيه:

نادرة هى تلك الكتب التى تثير قدراً كبيراً من الحراك الفكرى العام، وتفجر قضايا محورية الطابع تدفع العقل الجمعى للمجتمع لإعادة النظر فى معطيات تراثه، والتحقق من صدق مسلماته المعرفية. وينتمى إلى هذه النوعية كتاب "نهاية أسطورة .. نظريات ابن خلدون مقتبسة من رسائل إخوان الصفا" للدكتور محمود إسماعيل الذى يزلزل بمفردات عنوانه، وفروض مضمونه، مسلمات معرفية ترسخت فى وعى ووجدان الباحثين والمثقفين العرب حول ابن خلدون؛ الذى اعتبروه إماما للتاريخ وفيلسوفاً له، ومؤسساً لعلم الاجتماع، ومبدعاً لمقولات فكرية مبهرة عن الحتمية التاريخية وفائض القيمة والصراع الطبقى وعلاقة الواقع المادى بالقيم الأخلاقية. وحاز ابن خلدون مكانة سامقة فى الفكر الغربى ـ كذلك ـ أهلته لأن يقرن بعلماء الغرب الأفذاذ كأوجست كونت وتوماس باكل وسبنسر. وعد المؤرخ الأشهر ارنولد توينبى مقدمته "أروع إنجاز فكرى أبدعه ذهن فى أى زمان ومكان". والكتاب من هذا المنطلق يطرح العديد من القضايا الجوهرية لعل من أهمها مشروعية الشك

فى فكر ابن خلدون ومضمون مقدمته. ويتعلق بهذه المشروعية مسألة شائكة تتمثل فى موقف المؤرخ العربى الذى يمتلك أفكاراً ووقائع مغايرة مرتكزة على أسانيد ووثائق تاريخية تنقد وتفند وتنقض بنية هذه المقمة التى شكلت إحدة اللبنات الأساسية للفكر العربى الإسلامى. فهل ينبغى عليه أن يلتزم بضميره العلمى الذى يحتم عليه الإفصاح عن رأيه والدفاع عن حيثياته الفكرية لإقرار حقيقة يعتقد صدقها، أم يجمل به أن يغض الطرف عن ذلك بدعوى الحفاظ على كيان الفكر؟. ولكن لو افترضنا ــ جدلاً ــ أن هذه الفروض العلمية قد ثبت صدقها بعد زمن قصر أو طال .. ألا يفضى صمت المؤرخ المعرفى ــ فى هذه الحالة ــ إلى ترسيخ كثير من الأوهام فى بنية الفكر والحضارة الإسلامية؟. أليس من الأفضل للفكر والحضارة الإسلامية أن تطرح هذه الوقائع على ساحة الجدل العام لتناقش بموضوعية كى تتضح الحدود الفاصلة فيها بين الحقيقة والوهم؟.

وفى هذا السياق يتوجب النظر إلى كتاب الدكتور محمود إسماعيل عن ابن خلدون على أنه اجتهاد يسعى إلى سبرغور الحقيقة التى هى غاية علم التاريخ. وإذا كان الكتاب قد وجه نقداً لاذعاً لفكر ابن خلدون وحاول تفنيد أسسه؛ إلا أنه من جانب آخر أكد الأصالة الإبداعية لفكر الحضارة الإسلامية من خلال تسليطه الضوء على جماعة إخوان الصفا الذين كانوا نتاجاً متفرداً لهذه الحضارة العظيمة، وظاهرة غير مسبوقة فى الحضارة الإنسانية.

وتكتسى هذه المحاولة بطابع الجدية من الناحية المنهجية؛ لاعتمادها على قرائن ودلائل وفروض ونصوص تسمح بالجدل حولها؛ إما لتفنيدها أو إثبات صحتها. وفى هذا الصدد ينبغى أن نبحث وندرس عدداً من المحاور حتى يمكن الفصل فى هذه القضية الشائكة:

أولاً : حل إشكالية الهوة الفاصلة بين الجانب التنظيرى للمقدمة وبين الجانب التطبيقى فى كتابه التاريخى، دون اللجوء إلى تفسيرات ذات طابع تبريرى.

ثانياً: النظر إلى الوحدة والاتساق لبنية المقدمة الفكرية باعتبارها صادرة عن عقلية تتميز بسمات وخصائص محددة، وتفسير التناقض القائم بين الجوهر

العقلانى لمقـولات المقدمـة وموقف ابـن خلـدون المرتبـط بـالجذور الفكريـة الأشعرية المعادية للعقل والمعطلة للعلم.

ثالثاً: تحديد مفاهيم الاستناد إلى المصـادر والنقـل والاقتبـاس والسطو فـى إطارهـا التـاريخى؛ أى فـى عصـر ابـن خلـدون الـذى غلـب عليـه التلخيص والنقـل والجمع. ويلاحظ ـ فى هذا الإطار ـ أن بعـض المؤرخيـن المسلمين لجـأوا إلى اختصار سلسلة رواة الخبر أو حذفها أو اختزال المتـون أو دمجهـا دون الإشارة إلى مصادرها. ولكن حال هذه الكتب التاريخية ـ إخبارية الطابع ــ يختلف عن المقدمة بما تحمل من مضامين فكرية وتنظيرية أكد ابـن خلـدون أنها "مستحدثة الصنعة لم يقف على منحاها أحد من الخليقة".

رابعاً: الأفكار التى نسبت إلـى إخـوان الصفـا؛ هـل كـانت نتاجـا خاصـاً لقريحتهـم العقلية، أم أنهـا أفكـار عامـة وشـائعة فـى عصرهـم تداولوهـا مثـل غيرهم؟ وحتى تتضح الرؤية حول هذا الجانب من الموضـوع لابـد مـن تحليـل فكـر الرسائل والمقدمة من خلال القضايا الموضوعية المثارة على الصعيد العـام، الاجتماعى والفكرى والفلسفى وأسلوب المعالجة لها فى كلا العصرين.

خامساً: هناك معول كبير فى حسم جوانب مهمة من إشـكالية الموضـوع عـن طريـق مقارنة نصوص الرسائل والمقدمة، وفحص وتمحيـص التبـاين أو التشـابه أو التمـاثل بينهمـا، وتحليـل ألفـاظ تلـك النصـوص ودلالاتهـا المعرفيـة، كذلـك المصطلحات التى تعد وثيقة الصلـة بطبيعـة القضايـا التـى يطرحهـا كـل مـن الإخوان وابن خلدون. والباحثون فى مجال علم التاريخ سوف يسعدهم كثـيراً احتفاظ ابن خلدون بمكانته الفكرية المرموقة، ولكنهم لن يجزعوا إذا ظهـرت حقائق جديدة تمحق تلك المكانة ليوضع فى المكان الحقيقى الخليق به.

(٧) لا يمكن أن يكون كاتب " المقدمة " هـو كاتب كتاب "العــبر "

* * *

فى استطلاع قامت به الصحافية سحر الهلالى مع بعض المتخصصين فى التاريخ الإسلامى لمعرفة آرائهم فى كتاب "نهاية أسطورة"؛ نشر بصحيفة "الحياة المصرية" بتاريخ ١٩٩٧/٣/٢٣، قال الدكتور/ أحمد الشامى مايلى:

إنه لا يوجد حجر على الفكر العلمى المعتدل، والمنهج العلمى يبيح لأى دارس أن يقرأ ويستنتج ويستخلص فكراً معيناً يكون قابلاً للنقاش والتفنيد.

وقد اعتبر ابن خلدون مؤسساً لعلم الاجتماع لما جاء فى مقدمته من آراء عن العمران وأسلوب المعيشة، كما أنه وضع تقنين التاريخ الذى يشتمل على جوانب متعددة وليس الجانب السياسى فقط. ومن خلال دراستى لمؤلفات ابن خلدون سنوات طويلة؛ أميل إلى الرأى القائل بأنه إما أن المقدمة لابن خلدون وأن الكتاب ليس له، أو أن المقدمة ليست له، ولكن أن يجمع بين النقيضين فلا. المقدمة مكتوبة بلغة رصينة مقننة تقنيناً علمياً ومادة شيقة بها أسس علمية جميلة؛ فى حين أن كتاب التاريخ ركيك الأسلوب ضحل اللغة ملئ بالفوضى الكلامية والاستطراد فى غير محله..!!

(٨) كل هذا الصخب .. كل هذا العنف.!!

* * *

تحت هذا العنوان؛ كتب الدكتور / طلعت الشايب عرضا عن طبيعة الحوار الذى جرى بين المؤلف ومعارضيه؛ نشر بمجلة "أدب ونقد"، عدد أبريل ١٩٩٧؛ يقول فيه:

على مدى سبعة أعداد من جريدة "أخبار الأدب" المصرية (من العدد ١٦٧ ـ ١٧٣ ـ أكتوبر ـ نوفمبر ٩٦) تناثرت شظايا القنبلة التى فجرها الدكتور محمود إسماعيل حول سرقات ابن خلدون من إخوان الصفاء وامتدت ألسنة النار والدخان بطول المسافة من مصر إلى تونس.

ندوات فى العاصمتين، حوارات ومواجهات فى الإذاعة التونسية، كتابات وكتابات مضادة فى الصحافة التونسية وجريدة "أخبار الأدب". والحقيقة أن الدكتور إسماعيل كان يعرف مسبقا أنه يحمل قنبلة شديدة الانفجار ويتوقع أن يثير بحثه ضجة كبرى "إذ سوف يقابل باستحسان من لدن المتخصصين الواعين (......) على أننى أتوقع جلبة وصخباً من قبل الأدعياء وأنصاف المتعلمين الذين نصبوا أنفسهم سدنة وكهنة وأوصياء على التراث العربى والإسلامى".

ويعلن فى نفس الوقت أنه يستهدف بهذا العمل "وجه الله والحقيقة وهما أمرن يستحقان التصدى.."، ويتمنى أن يكون قد وفق فى اجتهاده .. والغريب أن يكون مدخل الباحث إلى ذلك "الاجتهاد" على تلك الدرجة من الاستفزاز والاستعداء، وبطريقة تذكرنا بصياح المنادين فى الموالد "قرب .. قرب .." وباعة الصحف "اقرأ الحادثة .....".

وبعد الجريدة، صدرت مقالات الدكتور فى كتاب بعنوان "نهاية أسطورة" وعنوان فرعى "نظريات ابن خلدون مقتبسة من رسائل إخوان الصفا". وفى تقديمه الصاخب راح يعلن فى تحد أن عنوان الكتاب "سيفزع القارئ"، الذى سيقف بعد

ذلك على "لا أخلاقية" ابن خلدون، وأنه سوف يبدد "الهالة الزائفة التى توج بها بعض الدارسين" "المعجزة الخلدونية"، تلك المعجزة التى "جبلت على الميكافيللية" لأن صاحبها كان متسقاً مع أخلاقيات "عصر الانحطاط"، وذلك لأن ابن خلدون قام بالسطو على آراء وأفكار "إخوان الصفا" ونسبها إلى نفسه. وهذه هى شواهد الباحث الدالة على ذلك:

١ ـ لم يشر ابن خلدون ولو مرة واحدة فى مقدمته إلى إخوان الصفا صراحة.

٢ ـ أومأ إليهم فى نص مهم تحت اسم "أهل البدع" وأشار إلى آرائهم فى الإلهيات.

٣ ـ ندد فى مقدمته بـ "مسلمة المجريطى" الذى كان رئيساً للإخوان فى الأندلس.

٤ ـ نشر آرائهم التى اقتبسها من الرسائل فى مواضع متعددة من المقدمة تحت عناوين مضللة.

٥ ـ أخذ عنهم معظم المصطلحات التى أصبحت تنسب إليه مثل الوازع ـ مستقر العادة ـ المعاش ـ العمران ـ البداوة .... وغيرها.

٦ ـ نقل عنهم الكثير من المصطلحات وأسماء بعض العلوم التى كانت قد اندثرت فى عصره مثل: من القوة إلى الفعل ـ الهيولى ـ العقل الروحانى ... إلخ.

٧ ـ كثرة أخطائه الأسلوبية فى المقدمة؛ دليل على أنه حاول إعادة صياغة الكثير من المعارف التى نقلها عنهم دون فهم أو استيعاب.

٨ ـ استهلاله فصوله بكلمة "إعلم ..".

٩ ـ خطابه فى المقدمة تقريرى، وحين يقتبس أفكار الإخوان يحوله إلى خطاب تعليمى إرشادى؛ كما هو الحال فى الخطاب الإخوانى.

١٠ ـ نقل عبارات وجمل بأكملها عن الرسائل.

ثم يقدم مجموعة أخرى من القرائن "الموضوعية" مثل:

(١) استحالة إحاطة فرد بعينه بكل تلك المعارف التى جاءت فى المقدمة فى عصر الإنحطاط.

(٢) المستوى الراقى فى التنظير الذى كتبت به المقدمة والذى يخالف طبيعة ومستوى التأليف والكتابة وطرح القضايا والإشكالات فى كتاب "العبر".

(٣) فلسفة إخوان الصفا حاضرة فى المقدمة بأفكارها واصطلاحاتها.

(٤) المفارقة بين براعة المقدمة وبين اشتغال صاحبها طوال عمره بالسياسة وطلب المال والجاه.

(٥) لا أخلاقية ابن خلدون.

(٦) عدم إفراده مبحثاً خاصاً بالأخلاق.

(٧) التناقضات الصارخة بين معظم فصول المقدمة الأولى وبين الفصول القليلة الأخيرة عن العلوم الشرعية والتصوف والسحر.

(٨) إعتماد ابن خلدون على كتابات الطرطوشى والماوردى وابن رضوان فى المباحث الخاصة برسوم الحكم ونظمه، وهى مباحث لم يكتب عنها الإخوان.

(٩) إنجاز المقدمة فى خمسة شهور فقط.

(١٠) وجود ثلاثة نصوص فى المقدمة منقولة عن ابن النفيس الذى كان قد نقلها بدوره عن الإخوان.

ويعد تعريفه بإخوان الصفا (حركة فكرية تستهدف تحقيق التنوير لإذكاء الوعى السياسى عن طريق المعرفة)، وتعريف بابن خلدون ـ الأسطورة ــ (الذى صاغت تجاربه المريرة أخلاقه اللاأخلاقية) وكيف انعكست ظلال تلك الشخصية "الميكيافيللية" على جهوده المعرفية، فكان الإنزلاق إلى "السطو المعرفى" المتسق مع مكونات الشخصية الخلدونية المفتقرة إلى الأخلاق..."

ولكى يسهل الدكتور إسماعيل على القارئ ــ كما يقول ــ التحقق من أن نظريات ابن خلدون منقولة عن الرسائل، قام بتصنيف نصوصهم المتناثرة فى مقدمة ابن خلدون إلى موضوعات مثل:

الإطار الجغرافى للعمران ــ الاقتصاد ــ الاجتماع ــ التاريخ والأخلاق ــ السياسة ــ العلوم والمعارف ....، إلخ.

وراح يقارن بين نصوص ونظيرتها فى العملين ليثبت ما أعلنه مدويا فى مقدمة بحثه .. ابن خلدون لص وأسطورة كاذبة، وإخوان الصفا "الذين جرى تهميشهم وعدم إنصافهم من القدامى والمحدثين (.....) يحق لجماعتهم أن تتبوأ مكانتها الحقيقية فى الفكر العربى الإسلامى بعد غبن وتعتيم استمر قرابة عشرة قرون من الزمان".

ولأن ابن خلدون هو من هو، ولأن الاتهام كبير وخطير، توالت ردود الفعل العنيفة التى خرجت بالحوار عن آدابه المفترضة، والحقيقة أن الدكتور إسماعيل كان هو البادئ بأسلوب "امسك حرامى ....." ومنذ السطور الأولى فى مقدمة بحثه .. ورغم ذلك نجده فى معرض رد من ردوده على مفكر تونسى يتباكى على آداب الحوار التى انتهكت "على يد النخبة العربية المفكرة المعاصرة، إذ تحول إلى نوع من "العنترية" المقعقعة بلا طحن "وسجال كلامى مسفسط غايته نفى الآخر والمصادرة على الاجتهاد والدمغ بالجهل وانتهاك المنهج العلمى فى البحث والدرس بالحق والباطل" ـ أخبار الأدب ١٩٩٦/١٢/١٥.

فى مصر، كانت الصدمة شديدة منذ البداية ــ ربما بسبب مدخل الدكتور إسماعيل ـ إذ قبل أن تكتمل المقالات على صفحات الجريدة وقبل صدورها فى كتاب، وصفه الدكتور حسن الساعاتى بأنه: "الفرقعة الإعلامية"، واتهمه الدكتور الطاهر مكى بالجهل بالتاريخ والتراث، فهو "أجهل من الجهل" و "يبحث عن الشهرة".

كما اتهمته الدكتورة زينب الخضيرى "بالتطاول على أحد رموزنا الفكرية" .. وإن كنا لم نقرأ حتى الآن رداً علمياً مفصلاً يدحض اكتشاف الدكتور إسماعيل بعد نشره كاملاً..

ومن تونس، توالت الردود على صفحات "أخبار الأدب" فكتب أبو يعرب المرزوقى ـ أستاذ الفلسفة بجامعة تونس ومدير معهد ابن خلدون، والبشير بن سلامة المفكر المعروف ووزير الثقافة التونسى الأسبق، وغيرهما .. كذلك قام الدكتور إسماعيل بالتعقيب أكثر من مرة. يرى أبو يعرب المرزوقى أن ابن خلدون لم يكن لصا وأن بحث الدكتور إسماعيل تنقصه ضوابط العلم لأنه أغفل شرط المقارنة الأساسى لكى يصل إلى النتيجة التى يريدها. كما شوه الدكتور إسماعيل صورة ابن خلدون، راح المرزوقى يشوه له صورة أصحابه..

"يعجب المرء من أحد يأتى ليتحدث الآن فى نهاية القرن العشرين عن رسائل إخوان الصفا. معتبراً إياها عملاً فلسفياً راقياً يمكن لمثل ابن خلدون أن ينتحل منه شيئاً، فلا أحد ممن له أدنى إطلاع على الفكر اليونانى فى عهوده المنحطة بجاهل لما تتضمنه مثل تلك "الطبائخ" الخليطة من أفكار فلسفية عامية ومعتقدات سحرية وأساطير عقدية وشعوذات تغفيلية للسوداء والدهماء هدفها الأساسى تأسيس سلطة الإمام المعصوم المدرك للغيب والمؤول للنص..." ـ أخبار الأدب ١٩٩٦/١٢/١.

بعد أسبوعين من نشر رد المرزوقى، وكان الدكتور إسماعيل قد انتهى من تدمير صورة ابن خلدون، يعود ليعقب مؤكداً لصوصية ابن خلدون وأن "المنهج المناسب للفصل فى القضية والطريق العلمى الوحيد للتحقق من ذلك يكمن فى التناص (......) وأى مقاربة أخرى ـ خلاف ذلك ـ تعد انتهاكا للمنهجية" ـ أخبار الأدب ١٩٩٦/١٢/١٥، وإن كنت لا أفهم لماذا حاول أن ينحرف مرة أخرى بالحوار الدائر نحو وجهة استفزازية، فيشير إلى "أن المرزوقى شأنه شأن سائر دارسى الفلسفة المغاربة، يعكس نزعة الاستشراق العربى الجديد الذى يقول بالقطيعة الابيستيمولوجية بين المشرق والمغرب، ويختزل الأمر فى مقولة سطحية ـ من قبيل القسمة الضيزى ـ عن المشرق الروحانى والمغرب العقلانى".

أما البشير بن سلامة ففى رده المنشور بأخبار الأدب (١٩٩٧/١/٥) فيقول إن ابن خلدون فى مقدمته "بالطبع لم ينطلق من لاشئ، بل استند إلى كل فنون

المعرفة المعروفة فى عهده" و "النظريات ليست مأخوذة من عدم أو من فـراغ، بل هى دائماً ترتكز على بناء سابق ولو كان بسيطاً، ثم تتم الزيادة والتنميق والـتزويق والتطوير، ولئن استند ابن خلدون إلى معان وأفكار ونظريات سابقة وأفصـح عنهـا إخوان الصفا سواء بالإشارة أو التلميح وهم لم ينفكوا يرددون أنهم أخذوا نظريـاتهم من الفلاسفة والحكماء والعلماء السـابقين والمعـاصرين، فـإن فضلـه يكمـن فـى أنـه سبكها أولا فى نظام فكرى ظهر جديداً وبعدة مصطلحية متواترة متماسكة، منطقيـة التسلسل، ثم صاغها ثانياً فـى ألفـاظ وعبـارات تحمـل شـخصيته، وصفهـا فـى لغـة وأسلوب لا يشاركه فيهمـا أحـد، إذن حسـب هـذه المعـايير التـى اتفـق عليهـا النقـاد جميعاً لا مجال لنسبة السرقة إلى ابن خلدون بأى صورة من الصـور".

وأنا اتفق فى الرأى مع هذه الخلاصة التى وصـل إليهـا البشـير بـن سـلامة، وبعد أن قضيت ليلتين كاملتين مع مقدمة ابن خلدون وقائمة الدكتور إسماعيل الـذى لن يهدأ إلا إذا تم مسح أفكار ابن خلدون، وابـن خلـدون نفسـه مـن ذاكـرة التـاريخ، حتى ولو أدى ذلك إلى نسف الذاكرة ذاتها..!!

* * *

(٩) نظريات ابن خلدون فى مواجهة تنوير إخوان الصفا بين الاستشراق الغربى والوعى التاريخى العربى الحديث

* * *

تحت هذا العنوان كتب الباحث / عـز الديـن أسـامة المعيـد بكليـة الأداب ـ جامعة عين شمس المقال التالى:

يثير كتاب د. محمود إسماعيل "نهاية أسطورة ـ نظريات ابن خلدون مقتبسة من رسائل إخوان الصفا" عدة قضايا لا تتعلق وحدها بمـدى الضجـة المثـارة حـول مضمون الكتاب، بل تتجاوز هذا لتطرح عدة إشـكاليات حـول ابـن خلـدون وماهيـة دوره التاريخى والمعرفى. ولعل هذا يقودنا للحديـث عـن عـدة قضايـا منهـا؛ رؤيـة

الإستشراق الغربى بمحاوره المتعددة لإبن خلدون، وبداية التنظير لماهية السوسيولوجيا الغربية وتأثيراتها على السوسيولوجيا العربية، بالإضافة لما يثيره هذا الكتاب وما سبقه من محاولات تنظيرية من إعادة طرحه لتناول المناهج الحديثة العربية؛ سواء الكلاسيكية منها أو المعاصرة لمشروعات النهضة النخبوية خلال قرون التاريخ الإسلامى. ويجرنا هذا لمحور اكثر أهمية وهو دراسة الرؤية الفكرية لإخوان الصفا وتمثلهم للتراث وإعادة طرح إنتاجه وتجاوزه.

(أ) رؤية الاستشراق الغربى بمحاوره المتعددة لإبن خلدون وبداية التنظير لماهية السوسيولوجيا الغربية وتأثيراتها على السوسيولوجيا العربية:

يتميز الإستشراق الغربى بشكل عام بسعى حثيث لدراسة ابن خلدون من خلال مقدمته الشهيرة، وإثبات ريادته التاريخية لعلم الإجتماع؛ دونما إدراك تاريخى لملابسات الأوضاع الفكرية والثقافية لعصر ابن خلدون. وعلى سبيل المثال لا الحصر من خلال تحليلنا لمضمون معظم هذه الدراسات نلاحظ الآتى:

فى دراسة إيف لاكوست أحد أعمدة الإستشراق الفرنسى فى كتابه الهام "العلامة ابن خلدون"؛ يشير لاكوست لأهمية المقدمة ورصدها للتحولات الكبرى فى العصر الوسيط، ودور البنية القبلية فى المغرب الأوسط وبقية أفريقيا الشمالية.

ويستخلص لاكوست من خلال تحليل ابن خلدون للعصبية ـــ وربطه لها بحركة المجتمع ـ دور ابن خلدون فى إظهار العلم التاريخى وريادته لأفكار المادية التاريخية، وصيرورة إستمرار الدولة؛ على الرغم من إشارته لإنتهازية ابن خلدون كرجل سياسى مرتزق ظهر فى عصر التمرد وروح العصيان الذى انتشر فى القرن الرابع عشر. ويظهر هذا فى تمركز العائلة الخلدونية فى تونس ومعاصرتهم للحفصيين ثم الزيانيين ثم المرينيين، واشتغال هذه العائلة بجباية الضرائب. وربما نلمح فى كتاب لاكوست إشارة صارمة ـ رغم عدم شكه فى المقدمة ـ إلى إنتهازية عائلة ابن خلدون وانتمائها للبورجوازية الإسلامية، وإستفادتها من الحروب التى تنشب بين الحكام والمتمردين؛ خاصة أن هذه العائلة تقلدت مناصب هامة فى عهد الدولة الحفصية مثل وزارة المالية ـ تولاه والد جد ابن خلدون ـــ وقد دفع حياته

ثمناً لتعلقه بالسلالة المالكة. وكذلك نجد جد ابن خلدون تقلد عدة مناصب، وكافأه الحاكم بأن جعله مستشاره، وأوكل إليه حكم العاصمة أثناء غيابه(١). وبالرغم من دقة لاكوست فى رصد البنية الإجتماعية لأسرة ابن خلدون ورؤيته لعمق التطورات السوسيولوجية والتاريخية لهذه الفترة الحرجة من عمر التاريخ الوسيط الإسلامى فى المشرق والمغرب العربى على حد سواء؛ إلا أنه لم يشكك فى مقدمة ابن خلدون ومدى التناقض بين جهده المعرفى فى المقدمة وإنتهازيته السياسية وتدنى فكره الإجتماعى والسياسى من خلال حياته المتقلبة وعصره المتدهور.

ولعل "دوزيه" يؤكد فى تحليله للنزعات العرقية فى إشبيليه على أن أسرة ابن خلدون إنحدرت من إحدى قبائل حضرموت وقامت أملاكها فى كورة الشرف واحترفت فلاحة الأرض والجزية والتجارة والملاحة. لقد لعبت هذه القبيلة دوراً فى الدفاع عن جيوش المرابطين فى موقعة الزلاقة عام ١٠٨٦ رغم هزيمة المسلمين(٢). وربما واكب هذا بزوغ نجم هذه الأسرة فى عصر المرابطين من حيث تقلدها لمناصب هامة فى أنحاء الإمبراطورية. لكن هذه الأسرة سرعان ما انقلبت على زعيم المرابطين ولم يعودوا يقرون له إلا بحق المسلمين المبهم فى الإمارة(٣).

وعلى الرغم من التشكك التاريخى فى ماهية عصر ابن خلدون؛ إلا أن تحليل لاكوست وتوينبى ومتز وغيرهم لأفكاره يعكس مدى إنبهارهم به، وإصرارهم على ريادة ابن خلدون المعرفية فى علوم الإجتماع والتاريخ والأخلاق والجغرافيا والسياسة.

ومن الطبيعى أن يتم الربط المنطقى بين أفكار ابن خلدون وأفكار ماركس عن رأسمالية الدولة ودور البورجوزايات الرأسمالية، وأفكار فوكو عن دور المؤسسات السلطوية وثقافة السلطة، وأفكار مونتسيكيو عن العدالة والحرية القانونية، وكذلك ماركس عن فائض القيمة.

وإذا انتقلنا لعدة نماذج من الاستشراق الروسى؛ نجده يمتاز فى رأينا الشخصى بحيادية وعمق أكبر. إذ نجد على سبيل المثال لا الحصر الباحثة

"سفتيلانا بابتسيفا" التى ترى أن ابن خلدون هو المؤسس الحقيقى لفكرة المنطق الجدلى وتطوره وربطه تطور المجتمع البشرى بفكرة الظروف الموضوعية لحياة المجتمع، على اعتبار أن ابن خلدون هو الرائد الحقيقى لفكرة العمران البشرى. وما يميز هذه الدراسة فى أحد فصولها الأخيرة التى تلاحظ فيها الباحثة هجوم ابن خلدون على الفلسفة، وكذلك سطحية رؤيته للظواهر التاريخية، وسكونية ثقافته المعرفية. وتتوصل الباحثة لحقيقة هامة هى أن صورة النشوء والإرتقاء التى يحددها ابن خلدون فى "المقدمة" قريبة من نظرية التطور عند إخوان الصفا. خاصة وأنه يعتبر الفلسفة علماً ضاراً بالمجتمع، وينقد كل فائدة للبحوث الميتافيزيقية بقوله "إن عالم البشر موضوع بحث موثوق به ودقيق؛ لأنه وجدان فى مداركنا الجسمانية والروحية". ولكن الباحثة لا تشك فى نقل ابن خلدون عن إخوان الصفا رغم إشارتها المعرفية الهامة لما بينهما من علاقات "تناص" فى بعض النصوص(٤).

ويجرنا هذا التفسير لرؤية باحث روسى مرموق هو "ألكسندر اغناتنكو" الذى يثير فى دراسته الهامة تساؤلات عن مفهوم اليوتوبيا فى الفلسفة الإسلامية. حيث يشير لتوافق مفهوم الدولة بين إخوان الصفا وبين ابن خلدون؛ من حيث سلطة الدولة وعوامل قوتها وضعفها، ومواكبة هذا المفهوم لطبيعة تطور المجتمع، وخراب القيادة الإجتماعية للدولة(٥).

والحقيقة أن ما يفسر تفهم الإستشراق الروسى لهذه الملاحظات المعرفية الهامة عن أوجه الشبه والربط بين إخوان الصفا وابن خلدون هو تراجع مدارس الإستشراق الفرنسى والإنجليزى وتسطيحها للتراث العربى وخاصة الفكرى منه ومحاولة أدلجته(٦).

على حين تجاوز الإستشراق الروسى إسهامات المستشرق الرائد "بليائيف" السطحية عن العصر الوسيط الإسلامى؛ متأثراً بماركس وهردر وإنجلز عن فكرة "نمط الإنتاج الآسيوى" المستمدة أصلاً من فكر هيجل عن الشرق المستبد وأنماط العلاقات فيه. وهذا يوضح ويفسر فى البداية جهل الأدبيات الماركسية الكلاسيكية

بالتاريخ الإسلامى فى بداية نشأة الإستشراق الروسى؛ وإن تطور الأمر بدراسات جديدة على يد "مكسيم رودنسون" و "بطروشوفسكى" وغيرهم (٧).

(ب) وإذا انتقلنا للكتابات العربية الحديثة؛ لوجدنا منها على سبيل المثال لا الحصر عمل طه حسين المرجعى "فلسفة ابن خلدون الإجتماعية ــ تحليل ونقد" والذى نقله محمد عبد الله عنان للعربية سنة ١٩٢٥:

يظهر فى هذا الكتاب بوضوح ربط طه حسين المباشر بين ابن خلدون ومونتسيكو وتشابه مفهوم الدولة بين مفكرى الثورة الفرنسية وبين ابن خلدون من حيث فهم الأطوار المحركة للحركة الإجتماعية التاريخية، والعلاقة بين تقدم الحضارة وكثرة السكان؛ منتهياً لفرضية علمية مؤداها أسبقية ابن خلدون فى فهم الظواهر المستقلة عن الإجتماع؛ كظواهر الإقليم والبيئة الجغرافية والدين والخلافة والحكومة(٨).

ويساير عبد الله عنان فى كتابه "ابن خلدون" نفس رأى طه حسين؛ وإن كان عبد الله عنان يشير بذكاء حاد لإنتهازية ابن خلدون وذهابه لمصر وعزله من منصبه القضائى ومراهنته على معسكر تيمورلنك. كما يشير لتأثر ابن خلدون فى مفاهيمه السياسية بابن قتيبة والفارابى والماوردى وكذلك إخوان الصفا؛ من حيث فكرة "تأثير طبيعة البلدان فى الأخلاق" أى "فكرة المدينة الفاضلة" التى وردت مفصلة فى رسائل إخوان الصفا. على الرغم من أن عبد الله عنان يشير إلى إستقلالية وطرافة وإبتكار ابن خلدون دون أن يشكك فى نسبة أفكاره لإخوان الصفا؛ رغم رصده بعض علاقات التناص الموجودة بينهما. مثل إشتراكهما فى تقسيم السياسة لاقسام والدعوة لرد المظالم وقمع الأعداء، ومعرفة طبقات المرؤوسين وحالاتهم وأنسابهم وصنائعهم ومذاهبهم وأخلاقهم(٩).

ويشير على "أومليل" فى دراسته لابن خلدون إلى تأثير الإنقلابات السياسية على حياته، وتبنيه لفكرة العصبية، وإستغلاله لمبدأ "اللعبة القبلية"، وتأثره بتراث الفرس واليهود واليونان والرومان، ورفضه للفلسفة والتصوف؛ مما يعكس إضمحلال الفكر العقلى عند ابن خلدون وعصره. هذا على الرغم من أن أومليل لا

يشكك فى مدى فهم ابن خلدون للتراث اليونانى على الرغم من جهله به؛ وذلك عكس ما نراه فى فكر إخوان الصفا. بل إننا نلمس نقل ابن خلدون لتصورات إخوان الصفا عن أفكار أفلاطون عن النفس الشهوانية، ومبدأ النفس العاقلة، وربط هذا بفكرة العمران البشرى؛ وهى معظمها أفكار سبق لإخوان الصفا تناولها بشكل مفصل فى الرسائل؛ وهو مالم يشر إليه على أومليل بالرغم من إشارته لجهل ابن خلدون بالفلسفة(١٠).

والحقيقة أننا نلاحظ مما سبق طرحه جهلاً واضحاً وصريحاً بتاريخ إخوان الصفا، وتأثر بعض المستشرقين بإستثناء الروس منهم بالفكرة الشائعة عن إخوان الصفا بأنهم جماعة إسماعيلية ظهرت فى القرن الرابع الهجرى؛ إعتماداً على ما كتبه التوحيدى فى "الإمتاع والمؤانسة". بل يربط الكثيرون بين مبدأ "التقية" فى أعمالهم ومبدأ "التقية" عند الشيعة وخاصة العلويين أتباع الإمام جعفر الصادق. على الرغم من أن الدراسات الحديثة أثبتت أن مذهب جماعة الإثنا عشرية التابيعن لجعفر الصادق قد خضع لتبرير السلوك الغيبى بغيبة الإمام، كما انشغلوا بتحقيق أرباح طائلة فى التجارة والزراعة والعمل فى وظائف الدولة(١١). ونكاد نرى أن معظم الدراسات الكلاسيكية عن إخوان الصفا تذهب لإعتبارهم جماعة إسماعيلية شيعية فى الوقت الذى انتعشت فيه أفكار ابن خلدون. لذا لقبه مفكر سوسيولوجى كبير هو "جاستون بوتول" بأنه سبق فى تصوره الإجتماعى لعلم الإجتماع السياسى مدارس السوسيولوجيا الألمانية والفرنسية (خاصة فى فهمه للهيئات الإجتماعية والطبقات والسكان)(١٢). ويرى بوتول أن ابن خلدون استفاد من التراث اليونانى ـ الرومانى على الرغم من تأكيدنا لجهله الشديد بمفاهيم الأفلاطونية عن شئون الدولة وكذلك مفاهيم أرسطو فى كتابه السياسة(١٣). وكان من الطبيعى أن يتم الربط بين مفهوم الهيمنة الديناميكية عند ماركس وبين مفهوم العصبية أو السلطة الحضارية عند ابن خلدون؛ مع الإصرار على مبدأ الخلدونية كنظرية معرفية متكاملة فى العلوم الإجتماعية والسياسية(١٤).

إن ما يثار عن النموذج الخلدونى للتاريخ يجرنا للحديث عن سمات المنهج التاريخى فى عهد ابن خلدون ومدى مطابقته لأفكاره فى المقدمة.

نلاحظ أن نشأة الكتابات التاريخية العربية تعتبر إمتداداً للتراث التاريخى لدى عرب ما قبل الإسلام، وكانت تجمع بين القرآن والسيرة والحديث، وتتطرق لموضوعات تدخل فى نطاق المعرفة التاريخية التقليدية(١٥). لذا نجد بوضوح منذ بدايات التاريخ الإسلامى وحتى عصر الموحدين غلبة الإقطاعيات العسكرية فحاولت نظمها السياسية إعادة كتابة تاريخها وفقاً لسيرة حياة الرسول وهجرته. ومن أمثلة ذلك أن الفكر التاريخى المتعلق بالتراث القبلى قد تغير عما كان سائداً قبل الإسلام وتشعبت موضوعاته واتسعت دائرته (١٧). واستمر هذا الوضع خاصة فى ظل ضعف الخلافة وتعاظم نفوذ قواد العسكر ووزراء السيف؛ مما أدى لتكريس الإقطاعية بالعالم الإسلامى وهو ما أفضى بالضرورة لإعتزال النخبة المثقفة فى القرنين الثالث والرابع الهجريين للحياة العامة(١٨).

فإذا نظرنا لعصر ابن خلدون؛ لوجدنا أنه العصر الذى سادت فيه فلسفة الغزالى التى ارتكزت على المزج بين الأشعرية والتصوف ومهاجمة التيارات العقلانية. وكان هذا بمثابة صراع بين المذاهب البورجوازية ومذاهب الطبقة العسكرية (١٩). خاصة مع تزايد التناقض الصارخ بين تعاليم الإسلام وبين الحكم الإسلامى مما أوجد التناقض الصارخ بين جميع طبقات المجتمع الإسلامى(٢٠). وانعكس هذا بالضرورة على انتشار المذاهب الفقهية فى المغرب العربى مع سيادة المرابطين، بالإضافة لإنهيار العلوم وكثرة الأوبئة، وانتشار الصراعات الأسرية. لذا نرى ابن خلدون يحتذى فى كتابه "العبر" حذو مؤرخى العصبيات ولا يطبق مفاهيمه التنظيرية فى معالجته لأحداث التاريخ؛ بل ينقل فى تاريخه الكبير بشكل واضح نصوصا عديدة من ابن الأثير والطبرى. خاصة وأن عصره تميز بالتغاضى عن الأمانة العلمية ونسب إنجازات السابقين للاحقين. وإذا أضفنا لذلك انتهازية ابن خلدون وتنكيله بصديقه لسان الدين بن الخطيب وغيره؛ لأدركنا الكثير الذى يشكك فى أمانته العلمية.

وهذا يجرنا للحديث عن فكر "الإنتلجنسيا" العربية النخبوية الممثلة فى إخوان الصفا:

نلاحظ مدى التباين الشديد حول تاريخ إخوان الصفا بالرغم من شموخ عملهم الموسوعى "الرسائل". إلا أنه لم يهتدى حتى الآن لتاريخ محدد لظهورهم. فالتوحيدى يذكر: "أنهم عصابة تألفت بالعشرة وتصافت بالصداقة واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة ودعت لغسلْ الشريعة بالفلسفة لأنها حاوية الحكمة الإعتقادية والمصلحة الإجتهادية. كما زعموا أنه متى انتظمت الفلسفة الإجتهادية اليونانية والشريعة الإسلامية فقد حصل الكمال"(٢١).

ويستعرض "إلكسندر اغناتنكو" أربعة فرضيات حول نشأة إخوان الصفا وهى:

(١) إعتبار زيد بن رفاعه وأبو سليمان المقدسى وأبو الحسن الزنجانى وأبو أحمد المهرجانى وأبو الحسن العوفى أصحاب الرسائل، وأن التوحيدى نفسه كان منهم وأن تاريخهم يبدأ منذ عام ٣٧٠هـ حسب رأى التوحيدى نفسه؛ أى عهد البويهيين.

(٢) رأى آخر يؤكد أن صاحب الرسائل هو أبو القاسم مسلمه المجريطى الأندلسى؛ على الرغم من شك اغناتنكو فى ذلك.

(٣) رأى ثالث يذهب لكونهم من الشيعة. ويؤكد ذلك الباحث المعاصر عارف تامر وينسبهم للإسماعيلية، ويربط بين ظهور الرسائل ورغبة الإمام إسماعيل فى الرد على انتشار الفلسفة؛ باعتبار أن جماعة إخوان الصفا جماعة سرية ذات بنية هرمية وطقوس خاصة. وهو رأى يفتقر للموضوعية الكاملة.

(٤) رأى رابع يفترض تأليف الرسائل فى البصرة فى وقت لا يتعدى ثمانينات القرن العاشر الميلادى؛ مع التأكيد على إستفادة الإخوان من كتابات أرسطو والتركة العلمية اليونانية عند إقليدس، وكذلك منظومة بطليموس الفلكية، وطب جالينوس(٢٢). ويؤكد هذا الاتجاه المستشرق "جرنباوم" حينما لاحظ مدى التطابق بين مجموعات الإخوان الفلسفية مع أعمالْ الخوارزمى؛ خاصة أن

معظم دراساتهم الدينية وثلث دراساتهم الدنيوية تمثل تقريباً منطقة العلوم فى خطية الخوارزمى؛ مما يؤكد موسوعيتهم ودورهم العلمى الهام (٢٣).

لذا فالأرجح اعتبار تاريخ جماعة الإخوان فى القرن الثالث الهجرى وليس الرابع. ذلك القرن الذى شهد إنحطاط الإقتصاد، وسيادة الإقطاع العسكرى، وقمع الثورات الإجتماعية، وجلب العسكر البدوى من المناطق الرعوية المهمشة على حدود دار الإسلام بعد العجز عن دفع نفقات الجند النظامى. وكذلك تفشى ظاهرة "الكور المجندة" وتقلص دور الطبقة الوسطى مع إنهيار المشروع العقلانى للمعتزلة وسيادة المذهب الأشعرى؛ مما أدى لظهور الإتجاهات العقلانية عند إخوان الصفا كرد فعل لرغبة النخبة العربية فى معالجة أخطاء هذا العهد. خاصة وأن الإشارة لتاريخ وجودهم عام ٢٣٢هـ وهو عهد الخليفة المتوكل شهد إحياءه للمذهب السنى وإضطهاده لفرق المعارضة وأهل الذمة وظهور حكم القادة العسكريين خاصة عسكر الترك. وكذلك التضييق على المعتزلة وإمتحان الشيعة وإمتهان أهل الذمة، وإنهيار عمران المدن البورجوازية بسبب تعرضها للسلب والنهب وانتهاك الأعراض فى ظل قمع الإقطاعية الحاكمة للثورات الإجتماعية مثل ثورات الزنج وحركة القرمطة؛ مما أدى لظهور التقية فى فكر إخوان الصفا. خاصة وأنها ضمت انتلجنسيا المجتمع مثل المعرى والتوحيدى وابن الراوندى والفارابى وابن سينا وجابر بن حيان. يؤكد ذلك إحتواء الرسائل على آراء كاملة تنسب لمعظمهم، من حيث الاتجاه والمنهج؛ مما يؤكد هويتهم الثقافية والإجتماعية، ومباركتهم للشيعة الإسماعيلية ـ على الرغم من عدم إعتناقهم المذهب الشيعى ـ لمشاركة الشيعة لهم فى المظالم الإجتماعية الصارخة(٢٤).

يؤكد هذا ما يشير إليه "متز" من علاقات التأثير والتأثر الواضح بين مثقفى القرن الثالث والرابع الهجرى مع تداخل التيارات الفكرية فى هذين القرنين(٢٥). والحقيقة أننا لو تأملنا مدى ريادة إخوان الصفا فى معالجتهم لشتى القضايا التى نسبها ابن خلدون لنفسه؛ لوجدنا أن رسائلهم تحوى الكثير من الموضوعات. فالمجلد الأول من الرسائل يتحدث عن العلوم القياسية والإستدلالية، ويشمل فصولاً عن خواص

العدد وتصفيته والضرب والجذر والمكعبات والسطوح والأشكال المستقيمة والخطوط القوسية. وهناك فصول عن الكواكب السيارة والجغرافيا والأقاليم والربع المكون من الأرض، وهناك فصول عن الموسيقى والأصوات والألحان وأحكام الكلام وتأثيرات الأنغام والصنائع العلمية وأجناس العلوم وكذلك العلوم الإلهية ومراتب الصناعات والأخلاق وإختلافها، ونظريات مراتب الأنفس والتربية، وكذلك المنطق وإشتقاقه وأقسامه وحاجة الإنسان للمنطق، والمعنى فى قدم الأشياء، وكذلك بيان العلة فى القياسات المنطقية، وتحليل حدود البرهان، وقول العلماء فى قدم العالم.

أما المجلد الثانى فيشمل: تحليل لماهية المكان والحركة وتركيب الأفلاك ومقادير الكواكب وماهية الطبيعة وأجناس النبات والحيوان والفارق الجوهرى بين الحاس والمحسوس واعتبار أفعال الطبيعة فى الأركان الأربعة وجوهر النفس وقول الحكماء فى أن الإنسان عالم صغير.

أما المجلد الثالث فيشمل: مباحث متعددة حول طاقة الإنسان فى المعارف وحكمة الموت والحياة وغرض السياسات وماهية الحياة والموت، وماهية الألم واللذة، ومعرفة اختلاف اللغات ورسوم الخطوط، ومعرفة بداية الحروف والصيغة المنطقية للكلام، ومبادئ الموجودات العقلية، وإختلاف هذه المبادئ عند إخوان الصفا عنها عند الفيثاغوريين. كذلك رسائل متعددة فى العقل والمعقول والبعث والقيامة والعلل والمعلولات والحدود والوسوم والعلوم الناموسية الإليهة والشرعية وأجناس الآراء والمذاهب ورجحان العقول للعقلاء، والقوة المتخيلة وأنواع الشرور ومسألة الجبر وإختلاف العلماء فى الإمامة.

وفى المجلد الرابع: يستكمل إخوان الصفا شرحهم للعلوم الناموسية الإلهية والشرعية الدينية من خلال حديثهم عن ماهية الإيمان وخصال المؤمنين ومهنة النفوس وأحوال الروحانيين، وماهية السحر وأنواع السياسات ومجاهدة الروح للشهوات(٢٦).

وبعد إستعراضنا السريع للخطوط العامة لرسائل إخوان الصفا؛ نجد نفس العناوين والمعالجات تقريباً فى مقدمة ابن خلدون. ففيها فصول متعددة عن العمران

البشرى والبدو والحضر والصنائع العلمية وقحط العمران. وكذلك الأحاديث عن أقاليم الجغرافيا والرياسة السياسية والأمم المتبربرة. وفصول عن حقيقة الملك وإختلاف الذمة ومذاهب الشيعة وبيعة الإمام ومعنى البيعة. وكذلك فصول عن العملة والتجارة والسحر والتنجيم والكيمياء والفيزياء والطب والصنائع العلمية والغناء والموسيقى وهل التعليم من جملة الصنائع. وكذلك فصول عن علوم الحديث والفقه والفرائض وعلوم الجبر والمقابلة والحساب والهندسة وعلم الهيئة وعلم المنطق والطبيعيات والمعاملات والفلاحة وعلم الإلهيات وعلوم السحر والطلسمات أو علوم إتصال الكواكب وإبطال صناعة النجوم، بالإضافة لعلوم الكلام والبيان وإنقسام الكلام لفنى النظم والنثر، مع فصله الشهير عن إبطال الفلسفة وفساد منتحليها(٢٧).

وهنا يطرح تساؤل عن مدى إستفادة إخوان الصفا من التراث اليونانى.

إن إستفادة إخوان الصفا من التراث اليونانى شئ مؤكد. ولكن هذه الإستفادة تحمل نوعاً من التعامل العقلانى مع نصوص هذا التراث، وكذلك نصوص التراث الرومانى والفارسى والهندى على وجه العموم، ومما يؤكد هذا ما ذكره الجرجانى "لخصيصة إنتاج الدلالة المعرفية من خلال العلاقات التركيبية بين المعانى والألفاظ"(٢٨). وهو ما حققه إخوان الصفا فى تعاملهم المعرفى مع تراث اليونانيين على وجه الخصوص؛ خاصة تراث أرسطو الإستدلالى، ومعلومات جالينوس الطبية، وهندسة إقليدس. وكذلك الأفلاطونية المحدثة، ويوتوبيا أفلاطون وأفكاره الهامة عن ماهية الدولة وماهية النفس البشرية؛ مما يؤكد أن عملية التعامل مع النصوص هى عملية إنتاج دلالات جديدة من تأويلات سابقة للعالم، وإختبارها بواسطة وسائل تصورية، ثم إعادة إنتاجها بتأويل آخر، على حد تعبير المفكر الإيطالى "إ مبرتو إكو"(٢٩).

وهذا يؤكد أن رصد علاقات التناص بين ابن خلدون وإخوان الصفا يكشف عن سطو ابن خلدون المعرفى على إخوان الصفا وأسسهم النظرية، وأن عمله بمثابة محصلة لعملية نقل بحثى وليس محصلة تأصيل نظرى؛ خاصة مع علمنا

بجهل ابن خلدون الواضح بأسس التراث اليونانى ــ الرومانى، وكذلك التراث الشرقى "الفارسى والهندى".

لذلك نجزم بأسبقية إخوان الصفا فى فهم نظريات العمران والتاريخ والجغرافيا والأخلاق والعلوم والمعارف، وتعريفهم للعلوم الناموسية والشرعية ومفاهيم العصبية بشكل يسبق ويفوق ابن خلدون. ولعل هذا يطرح مبدأ إعادة النظر فى مدى صدق مشروعية الإنجاز المعرفى لابن خلدون وإرتباط ذلك بتجاهل إخوان الصفا الذين احترقت رسائلهم فى عهد الخليفة القادر(٣٠) هذا على الرغم من دورهم التنويرى. من هنا تبرز أهمية طرح فكر إخوان الصفا وحقيقة وعيهم التاريخى الجدلى بالتراث وبالعالم وبمجتمعهم وكذلك تعاملهم مع الموروث الشرقى واليونانى وإعادة إنتاجه لتأسيس مشروع تنويرى عربى؛ مما يجعلنا نندهش من إغفال دورهم التحديثى طوال العصور الماضية.

الهوامش

(١) إيف لاكوست: العلامة ابن خلدون ـ ترجمة ـ ميشال سليمان ـ دار ابن خلدون ـ ط٣ ـ بيروت ١٩٨٢ ص ١٦ ـ ٤٧.

(٢) راجع إشارة دوزيه العابرة لعائلة ابن خلدون فى كتاب (المسلمون فى الأندلس)، ترجمة حسن حبشى، الهيئة العامة للكتاب، ط١، القاهرة ١٩٩٤، جـ١، ص ١٦٦.

(٣) أ. ليفى بروفنسال: الإسلام فى المغرب والأندلس، ترجمة السيد محمد عبد العزيز سالم، محمد صلاح الدين حلمى، دار نهضة مصر، ط١، القاهرة ١٩٥٦، ص ٢٥٢ ـ ٢٥٣.

(٤) راجع تحليل سفتيلانا باتسييفا لأسس النظرية الفلسفية عند ابن خلدون وتطور نظرية المعرفة عنده فى كتاب (العمران البشرى فى مقدمة ابن خلدون)، ترجمة رضوان إبراهيم، الهيئة العامة للكتاب، ط١، القاهرة ١٩٨٦، ص ٢٢٠ ـ ٢٣٩.

(٥) إلكسندر إغناتيكو ـ ترجمة توفيق سلوم، ط١، دار التقدم، موسكو ١٩٩٠، ص ٨٧ ـ ٩٩.

(٦) راجع كتاب إدوار سعيد: الإستشراق. المعرفة. السلطة. الإنشاء، ترجمة كما أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، ط٢، بيروت ١٩٨٤.

(٧) راجع دراسة محمود إسماعيل عن (العالم الإسلامى فى نظر الغرب بين الدين والسياسة)، من كتاب (الإسلام السياسى بين الأصوليين والعلمانيين)، مؤسسة الشراع العربى، ط١، الكويت ١٩٩، ص ١٢٥ ـ ١٤٧.

(٨) راجع تحليل طه حسين لفكرة الظواهر المستقلة عن الإجتماع عند ابن خلدون فى كتابه (فلسفة ابن خلدون الإجتماعية، تحليل ونقد)، ترجمة محمد عبد الله عنان، لجنة لتأليف والنشر، ط١، القاهرة ١٩٢٥، ص ٦٦ ـ ١٤٥.

(٩) محمد عبد الله عنان: ابن خلدون ـــ حياته وتراثه الفكرى، مطبعة لجنة التأليف والنشر، ط٣، القاهرة ١٩٦٥، ص ١٢٤ ـ ١٤٠.

(١٠) راجع تحليل على أومليل لأسس التاريخ والسلطة عند ابن خلدون فى كتاب (الخطاب التاريخى ـــ دراسة لمنهجية ابن خلدون)، دار التنوير، ط٣، المغرب ١٩٨٥، ص ١٧١ ـ ٢٠٨.

(١١) راجع تحليل محمود إسماعيل للفكر الشيعى وسماته بين الجدل والواقع فى كتاب (فرق الشيعة بين التفكير السياسى والنفى الدينى)، دار سينا للنشر، ط١، القاهرة ١٩٩٥، ص ٩٣ ـ ١٢٨.

(١٢) جاستون بوتول: تاريخ السوسيولوجيا، ترجمة ممدوح حنفى، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط١، ١٩٧٧، ص ٢٤ ـ ٢٩.

(١٣) جاستون بوتول: ابن خلدون وفلسفته الإجتماعية ـــ ترجمة غنيم عبدون، المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة، ط١، القاهرة ١٩٦٤، ص ٣١ ـ ٦٦.

(١٤) نور الدين حقيقى: الخلدونية ـ العلوم الإجتماعية وأساس السلطة السياسية، ترجمة إلياس خليل، منشورات عويدات، بيروت ـــ باريس، ط١، ١٩٨٣، ص ٢٦ ـ ٤٤.

(١٥) قاسم عبده قاسم ـ الرؤية الحضارية للتاريخ ـ قراءة فى التراث التاريخى العربى، دار المعارف، ط٢، القاهرة ١٩٨٥، ص ٩٢ ـ ٩٣.

(١٦) عبد الله العروى: العرب والفكر التاريخى، دار الحقيقة، ط١، بيروت ١٩٧٣ ، ص ٥١.

(١٧) محمود إسماعيل: سوسيولوجيا الفكر الإسلامى، محاولة تنظير، مكتبة مدبولى، ط٣، القاهرة ١٩٩٨، ص ٢٩٣ ـ ٢٩٧.

(١٨) محمود إسماعيل: سوسيولوجيا الفكر الإسلامى، جـ٣، طور الإنهيار، القسم الأول، الخلفية السوسيو ـ تاريخية، دار سينا للنشر، ط١، القـاهرة ١٩٩٢، ص ٣٠ ـ ٣١.

(١٩) محمود إسماعيل: فكرة التاريخ بين الإسـلام والماركسـية، مكتبـة مدبولـى، ط١، القاهرة ١٩٨٨، ص ١٢٩.

(٢٠) محمود إسماعيل: الحركات السرية فى الإسلام، ط١، القاهرة ١٩٧٣، ص ٨٦ ـ ٨٧.

(٢١) التوحيدى: الإمتاع والمؤانسة، جـ٢، القاهرة ١٩٤٢، ص ٥.

(٢٢) اغناتنكو: المرجع السابق، ص ٧٩ ـ ٨٩.

(٢٣) جوستاف جرونباوم: حضارة الإسلام، ترجمة ـ عبد الغزيز جاويد، الهيئـة العامة للكتاب، ط١، القاهرة ١٩٩٤، ص ٦٢.

(٢٤) راجع تحليل محمود إسماعيل لنشأة وتاريخ إخوان الصفا فى كتاب (إخوان الصفا ـ رواد التنوير فى الفكر العربى)، دار عامر، ط١، المنصـورة ١٩٩٦، ص ٢١ ـ ٦٧.

(٢٥) آدم متز: الحضارة الإسلامية فى القـرن الرابـع الهجـرى، جـ٢: ترجمـة محمد عبد الهادى أبو ريدة، ط٢، الهيئة العامة للكتـاب، القـاهرة ١٩٩٥، ص ٣٢٧ ـ ٣٣٨.

(٢٦) راجع رسائل إخوان الصفا، ٤ مجلدات، سلسلة الذخـائر، أعداد ٦، ٧، ٨، ٩، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ط٢، القاهرة ١٩٩٦.

(٢٧) راجع ابن خلدون: مقدمة ابن خلدون، المكتبة التجارية المصرية، المطبعـة العامة، ط١، القاهرة ١٣٢٧هـ، ١٩٠٦م.

(٢٨) نصر أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ط١، سلسلة كتابات نقدية، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ص ٩٠ ـ ٩١.

(٢٩) إمبرتو إكو: التأويل والتأويل المفرط، ترجمة ناصر الحلوانى، سلسلة آفاق الترجمة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ط١، القاهرة ١٩٩٦، ص ٣٣٢.

(٣٠) راجع تحليل علاقات التناص بين ابن خلدون وإخوان الصفا فى كتاب (نظريات ابن خلدون ـ مقتبسة من رسائل إخوان الصفا) محمود إسماعيل، دار عامر للطباعة والنشر، ط١، المنصورة ١٩٩٦، ص ٤٣ ـ ١٢٣.

* * *

تعقيب

* * *

من الواجب الإشادة بالأصدقاء الذين أيدوا أطروحتنا؛ لا لموقفهم من القضية؛ بل لأنهم عبروا عن "الرأى الآخر" بما يعطى للحوار معناه وجدواه. هذا فضلا عن تبنيهم جميعاً مبدأ حرية الفكر وقداسة البحث العلمى بعيداً عن الإكراهات والمحاذير وتقديس الماضى ... إلخ من المعوقات التى تصادر على الحقيقة، وتحول دون الخضوع للنقد باعتباره يكتسى الأولوية إذا ما رمنا حقاً مراجعة التاريخ والتراث من أجل "علمنته" و "عقلنته".

بنزعة النقد هذه؛ انتقد هؤلاء الأصدقاء من شاركوا فى تجييش حملة لا مبرر لها ضد الباحث؛ لا لشئ إلا لأنه قال برأى جديد؛ قد يحتمل الخطأ، كما قد يقارب الصواب.

لقد نجح هؤلاء الباحثون ــ ومعظمهم من الشباب الواعد وبعضهم من الشيوخ الحكماء ـ فى تعرية الخطاب المضاد والكشف عن حيله وألاعيبه وآلياته، فضلاً عن منطلقاته وغاياته التى لا تمت للعلم بصلة.

أشكر على نحو خاص الدكتور / أحمد صبحى منصور ـ وهو فى غنى عن التعريف وحسبه تاريخه النضالى من أجل حرية الفكر إلى حد طرده من جامعة الأزهر وتشبثه بمبادئه رافضاً كل أساليب الترغيب والتهديد ــ أشكره لأنه كعالم فى الفقه الإسلامى؛ أضاف الجديد إلى معارفنا بصدد فقه ابن خلدون؛ فكشف بذلك

عن جانب كان "مسكوتاً عنه". هذا فضلاً عن منطقه العقلانى المستنير فـى عـرض أطروحته مدعمة بالبراهين والحجج.

كما أنوه بأن من هؤلاء بعض تلامذتى النجباء الذين نافحوا بموضوعية وجرأة عن الحق والحقيقة؛ فلم يوافقونى كلية فيما ذهبت إليه؛ بقدر ما تصدوا للدفاع عن الحق المشروع فى إبداء الرأى. ولم يحفلوا بالقضية المثارة بقدر اهتمامهم بالدعوة لضرورة إعادة النظر فى كل ما هو مكتوب ومتواتر. كذا التسلح بالمنهج العلمى الرصين باعتباره العاصم الوحيد من الزلل والشطط.

* * *

القســم الـثانـى

موقف الأكاديميين والمفكرين
فــى تــونــس

تمهيـــد

* * *

أحدث كتاب "نهاية أسطورة" دوياً هائلاً فى الأوساط الأكاديمية والصحافية فى تونس، حتى وصلت أصداؤه إلى القراء العاديين، فكتب بعضهم ونشروا فى "بريد القراء" بمجلة "أخبار الأدب" القاهرية عن انطباعاتهم عن 'المعركة' الدائرة بين المؤلف والنخبة المفكرة التونسية.

وإذ اتخذ الحوار مع غالبية هذه النخبة منحى حادا فى معظم الأحيان؛ فقد اتسمت ردود البعض الآخر - خصوصاً الدكتور/ البشير بن سلامه - بالحكمة والتعقل بعيداً عن التشنج الانفعالى والنزعة العاطفية.

وإذ بدى من ظاهر الحوار، معارضة الجميع لأطروحة المؤلف؛ فإن اعترافا ضمنيا بصوابها كان ثاويا فى الخطاب المدافع عن ابن خلدون.

وإذا كان البعض قد نحى بالحوار منحى خاطئاً فصوره فى صورة نزاع إقليمى بين مصر وتونس - ضمن نزاع أعم بين المشرق والمغرب - فلم نعدم وجود أصوات تونسية امتازت بالحكمة والرصانة والتعقل؛ فتصدت تشجب هذه النزعة المرضية والمراهقة.

وهاكم البيان:

ردود معـارضـــه (١)

* * *

بتاريخ ١٩٩٦/١٢/١ نشرت مجلة "أخبار الأدب" القاهرية بحثاً مطولاً بعنوان: "ابن خلدون لم يكن لصا .. وبحثك تنقصه ضوابط العلم" للدكتور/ أبو يعرب المرزوقى؛ أستاذ الفلسفة بجامعة تونس؛ يقول فيه:

أرسل هذا التعليق الوجيز على البحث المطول الذى أعده الدكتور محمود إسماعيل حول سرقات ابن خلدون المزعومة وانتحالاته الموهومة من رسائل

إخوان الصفاء؛ التى جمعت فأوعت، حتى أصبحت كأن لم يكتب قبلها ولا بينها وبين مقدمة ابن خلدون أى كتاب آخر، فبات مجرد التشابه السريع والسطحى بين بعض التعريفات دالاً على نذالة ابن خلدون وفقدانه لكل أمانة علمية.

والأستاذ إسماعيل يورد الشواهد دون تحديد دقيق للإحالات؛ مسلماً لنفسه بحق التعالى على المراجعة العلمية، ومعتبراً مجرد فهمه للشذرات التى يقدمها كافياً لاقناع القارئ، شافعاً ذلك فى خاتمة بحثه بحملة على المتعصبين الذين قد يحولون دونه وتقديمه نظرياته العبقرية فى تاريخ الفكر الإسلامى؛ بل وفى التاريخ الإسلامى عامة، فيحرمون الإنسانية بذلك من فتوحاته المبشرة بفجر من البحث العلمى الثورى الجديد!.

وحتى لا أطيل على القارئ مختصاً كان أو غير مختص، سأكتفى بخمس مسائل سريعة كافية لإثبات عدم جدية مثل هذه الأحكام وعدم إمكان تصديق صاحبها نفسه لها، إذا كان له علم بأدنى مميزات البحث العلمى والفرق بينه وبين مجرد الكلام الغفل الذى يدل على انحطاط الوعى وفقدان المنهج وهذه المسائل هى:

الأولى: الدليل المنطقى المستمد من الاختلاف بين النظرية والتطبيق عند ابن خلدون.

الثانية: طبيعة المسروقات التى أوردها الأستاذ بالاقتصار على الحلقة الأخيرة التى لها صلة مباشرة باختصاصى حتى لا أتجاوز قدرى.

الثالثة: نماذج من الأمثلة التى ضربها صاحب البحث ليدلل على ما ذهب إليه فى التعريفات والنظريات.

الرابعة: طبيعة رسائل إخوان الصفاء، وهل فيها ما يمكن أن ينتحله من هو من حجم ابن خلدون؟

الخامسة: فيم تتمثل إضافة المقدمة التى لايمكن أن تنسب إلى رسائل إخوان الصفاء، لكونها أتت بالأساس لدحض الفكر التلفيقى الذى يمثل جوهر مضمونها؛ كما يتبين حتى مما ورد من استشهادات عند أستاذنا الذى بز

غيره نفـاذ بصـيرة وحدة بصـر فأمسك بكبير اللصـوص المفكرين فـى التاريخ العربى.

دليل الاختلاف بين النظرية والتطبيق وعلام يدل؟

زعم الأستاذ إسماعيل أنه "ثمة دليل منطقـى يؤكد مـا أذهب إليـه وهـو أن المؤرخيـن والدارسين أجمعوا علـى أن ابـن خلدون لـم يطبق القواعـد المنهجيـة والنظريات التفسيرية التى وردت فى مقدمته على ما كتبه فى كتابه "العبر وديـوان المبتدأ والخبر"(الحلقة الرابعة ص ٢٧).

سنفرض أن المؤرخين والدارسين قد أجمعوا على ما ادعى أنـه قـد أجمعـوا عليه، فكيف يستنتج أن فى ذلك دليلا علـى مـا يذهب إليـه الأستاذ؛ أعنـى أن ابـن خلدون قد سرق نظرياته عن إخوان الصفا، وأن السرقة هى علة العجز التطبيقـى؟ وأى معنى لوصف هذا الدليل بكونه منطقياً؟ فهلا تفضل الأستاذ فصـاغ لنا صورتـه لنتبين صحة مقدماته ثم صحة انتاجه؟

والمعلوم أن عميد الأدب العربى قد أشار فى رسالته حول ابـن خلدون إلـى مسألة الاختلاف بين النظرية والتطبيق عنده؛ لكنه على حد علمى، لـم يستنتج مـن ذلك أن ابن خلدون قد سرق نظريته، فضلاً عن كونه قد سرقها عن إخوان الصفـا. فلعل المرحوم طه حسين كان جاهلاً بالمنطق وبرسائل إخـوان الصفـا، رغم كونـه دكتوراً هو أيضاً، بل هو بجهله هذا قـد نـال الدكتـوراه وبإشـراف أحد أعـلام علـم الاجتماع فى بداية هذا القرن!.

ولما كان من العسير أن أتصور دكتوراه العميد اسـما بـلا مسمى؛ تسـاءلت عن علة هذه الغفلة التى قد تحط من قدره فى أعين جيلنا الملئ بالعباقرة. ورغم أن السهو من خاصيات العقل الإنسانى؛ فإنى لـم أقتنـع ببلوغـه هـذه الدرجـة عنـد طـه حسين. فهل يكون ذلك لفرط إعجابى به لا غير؟ لكنى تذكرت أن العميد كان أعلـم العـرب عندئذ بأكبر فيلسوفين غربيين على الاطلاق؛ رئيس القدامـى منهـم ورئيـس المحدثين؛ أفلاطون وديكارت. فقلت فى نفسى، لعل العميد لـم يكـن يجهـل أن كـلا

العملاقين قد وضع نظرية فى المنهج وفشل فى تطبيقها؛ فجاء التطبيق هزيلاً يدعو إلى السخرية؛ فكان علمه بذلك حرزا يحول دونه وسخف المقارنة السطحية.

لن أحاول البحث عن تفسير لعدم التطابق بين النظرية والتطبيق عند ابن خلدون، لأن الخلاف لا يتعلق بهذا الفرق؛ بل بالنتيجة المنطقية المزعومة التى استمدها منه أستاذنا. ولما كنت أشك فى كون المثالين اللذين أوردتهما وموقف العميد أمراً كافياً لتشكيك الأستاذ فى منطقية استدلالاته، إذ لا أحد من أفلاطون وديكارت بدكتور حتى يزن فى هذه المسألة! أما عميد الأدب فهو أديب فما علاقته بالأمر! لذلك فسأحاول النظر فى مضمون السرقات ودلالاتها.

حاولت أن أتبين طبيعة المسروقات المزعومة والانتحال الموهوم مقتصراً على الحصيلة الواردة فى الحلقة الرابعة (خاصة بالاجتماع والعمران) والحلقة الأخيرة (يغلب عليها الالهيات). من هذا المسلسل عينة كافية للتعليق المقنع، فوجدتها تؤدى إلى ضربين يمكن استمداد أمثلتهما جميعاً من أى منهما. وقد فضلت الأخيرة لتضمنها مسك الختام، أعنى الحكم النهائى والدفاع المسبق عن موقف صاحب البحث:

الأول: بعض المصطلحات والتعريفات؛ مثل مدارك النفس الروحية، وتأثيرات النجوم، وتعريف الالهيات ورتبتها .... إلخ.

الثانى: بعض النظريات، مثل نظرية التصوف، وما ينسبه ابن خلدون إلى نفسه من السبق .... إلخ.

وسنفرض جدلاً أن هذه وتلك متطابقة ـ رغم كون قاضينا المنصف لم يثبت أى شئ من ذلك ـ فإننا نتساءل عن الدليل بأن ابن خلدون قد أخذ ذلك عن إخوان الصفا ماهو؟ فما يدريه فلعل ابن خلدون قد أخذ عمن أخذ عنهم إخوان الصفا أنفسهم؟ أم ترى المصطلحات والتعريفات والنظريات السائدة فى أحد العصور هى حكر على البعض دون البعض؟ هل قدم صاحبنا بحثاً فيلولوجيا واصطلاحيا يبين أن المعجم الخلدونى هو عينه المعجم الصفوى دون سواه، وأن هذا المعجم يتفرد به الصفويون. وما هى نظريات إخوان الصفا التى يمكن الزعم أنها من اختراعهم

وابداع عقولهم؟ أليست جميعاً من مبتذلات الثقافة العامية وأدناها فى الشرق الأدنى منذ الحقبة المتقدمة على الإسلام فى الحضارة الهلنستية الاسكندرانية؟ أليس علمهم بالفلسفة اليونانية دون علم الفارابى، بل ودون علم الكندى بها، وكلاهما متقدم عليهم؟ أليس ابن سينا والغزالى والرازى والطوسى وابن باجة وابن رشد، اقتصارا عمن يذكرهم ابن خلدون، اعلم بفلسفة القدامى وعلومهم من إخوان الصفا؟ فلم يسرق ابن خلدون من موسوعة عامية ويترك العلم الخاصى؟ أتراه أصبح عاميا منبهرا بالثقافة التلفيقية مثل متهميه النبهاء، والأهم من ذلك كله: هل يستطيع أستاذنا أن يذكر لنا نظرية واحدة هّى من ابداع هؤلاء العمالقة الذى انتحلهم هذا القزم المغربى ابن خلدون؟ اللهم زدنا علما!.

النماذج التى ضربها الأستاذ وعلام تدل؟

سبق فأشرنا إلى أن الأمثلة التى ضربها الأستاذ يمكن حصرها، بالاستناد إلى الحلقة الأخيرة من عمله الطويل، وهو اقتصار يحكمه مقياس العينة الممثلة ومحذور عدم تجاوز الاختصاص علما وأن نفس الأمر يكمن أن يتم بالاستناد إلى الحلقة الرابعة التى وإن لم تورد منها أمثلة؛ فإن الرد فى المسألتين الرابعة والخامسة من تعليقنا يستهدفنا تعود إلى ضربين كل منهما مضاعف.

الأول: هو المصطلحات والحدود.

والثانى: هو النظريات والمنظومة الضابطة لأنساقها.

الضرب الأول وفرعه الأول المصطلحات:

يزعم قاضينا "لقد تورط ابن خلدون ـ دون وعى المسكين!!. فى الخوض فى الالهيات مجاريا نسق إخوان الصفا، رافضا ما رفضوه من فلاسفة اليونان فى علوم الغيب". ثم يورد مصطلحين يدعى أنهما نفس مصطلحى إخوان الصفا؛ مدارك النفس الروحانية والحدس المبنى على تأثيرات النجوم.

وقبل الحديث فى المصطلحين؛ فلنسأل عن المقصود بما يشترك فيه ابن خلدون مع إخوان الصفا فى رفض ما يقوله فلاسفة اليونان فى علوم الغيب. ثم

يورد مصطلحين يدعي أنهما نفس مصطلحي إخوان الصفا؛ مدارك النفس الروحانية والحدس المبني على تأثيرات النجوم.

وقبل الحديث في المصطلحين: فنسأل عن المقصود بما يشترك فيه ابن خلدون مع إخوان الصفا في رفض ما يقوله فلاسفة اليونان في علم الغيب. فالمعلوم أن فلاسفة اليونان لا ينفون علم الغيب؛ إذ إن علم التنجيم موجود عندهم وارثين إياه عن مصر وبابل القديمتين، وما يسمى بالتكهن Divination من الأمور التي يحاولون لها تفسيراً نفسياً. كان منطلق نظرية النبوة عند فلاسفتنا في القرون الوسطى والمعلوم أن إخوان الصفا يبالغون في هذا الإدراك؛ بل هم يؤسسون عليه سلطان الإمام المعصوم وسلطة زبانيته من الأبدال والوكلاء والرقباء إلخ .. في المنظومة السرية التي ألف فيها قاضينا اليقظ كتابا أشار إليه في دفاعه عن سبقه الفكري الوارد في خاتمة الحلقة السابعة من مسلسله. والمعلوم أخيراً أن ابن خلدون لا يمكن أن ينفي إدراك الغيب لكونه أساس النبوة؛ رغم حصر قدرة التعبير عنه في الأنبياء؛ لكونهم مؤيدين من السماء بالوحي المنزل والخطاب الإلهي. وهو قد ألف عدة فصول من المقدمة لينفي ماعدا ذلك، ويبين أنه كان المنفذ الأساسي الذي أوصل إلى ادعاء العصمة والزندقة التي يتسند إليها الباطنيون.

فأما المصطلح الأول: "مدارك النفس الروحانية" فهو مضاعف الإفادة إذ أن الروحانية هنا قد تكون وصفا للنفس أو للمدارك. وهي في كلتا الحالتين مصطلح عام ملازم لنظرية النفس في الفلسفة اليونانية وخاصة عند أفلاطون وأرسطو. فالمدارك الروحانية (وتعني أما المدركات أو المدركات، لكن المعنى الأول يعود إلى الفائدة الثانية) هي المعاني المجردة العرية من المادة، إما بالذات أو بالعرض. وهذه المعاني عنصر ملازم لنظرية المعرفة الأرسطية جزئياً ولنظرية المعرفة الأفلاطونية النفس القدسية. فلم اعتبر استاذنا ابن خلدون قد أخذ هذين المعنيين عن إخوان الصفا؟ أيكون أرسطو وأفلاطون وأفلوطين وكل شراح المعلم الأول والكندي والفارابي قد أخذوها عن إخوان الصفا قبل ظهورهم بتوسط مثال الإنسان الكامل القديم؟ وأما المصطلح الثاني فورود اسم بطليموس فيه كاف ليغنينا عن الحجاج.

فإذا كان الاشتراك فى المصطلح والتقدم فى الزمان دليلين كافيين لإثبات السرقة فإن ابن خلدون يصبح قد سرق سارقاً فحقق بعض العدل؛ وأن بسرقة ثانية أو أن القصاص من صاحبها بالحكم العدل الذى يقضيه أستاذنا العلامة الذى حصر تاريخ العقل الإنسانى فى متقاضيه الوهميين متناسيا ما تقدم على المصدر المزعوم وما تأخر عنه توسطاً بينه وبين المنتحل الموهوم.

الضرب الأول وفرعه الثانى؛ الحدود:

ونورد حدين هنا كذلك؛ الأول: تعريف علم الالهيات. إن "مبادئ الموجودات روحانيات" وأنه "عندهم علم شريف يزعمون أنه يوقفهم على معرفة الوجود على ماهو عليه". يقول قاضينا أن ذلك لا ينطبق إلا على إخوان الصفا ففضلا عن كون هذه الإحالات غير محدودة المرجع بدقة ومبتورة فإننا سنقبل بها لعلتين:

أولاً: لأنها تعريف يشترك فيه جزئياً أو كلياً الفلاسفة الإلهيون أفلاطونيين كانوا أو أرسطيين.

وثانياً: لأن ما يقرب منها صياغة ورد مثله فى النصين الذين عرف فيهما ابن خلدون علم الالهيات فى المقدمة لعرضه أولا ولدحضه ثانياً، وهما فصل تصنيف العلوم العقلية وفصل إبطال الفلسفة. وفى كلتا الحالتين يحيل ابن خلدون إلى كبار الفلاسفة ويهمل الأذناب الذين من جنس إخوان الصفا لأنهم لا يعتد بهم علمياً حتى عند أنصاف المتعلمين فى عصر ابن خلدون فضلا عن عصرنا إذا ما استثنينا مؤرخى درجة الوعى الثقافى عند نخبة الباطنية فى النصف الثانى من القرن الرابع للهجرة. عنيت بعض المستشرقين وبعض هواة اليسارية الثيوقراطية فابن خلدون يذكر أفلاطون وأرسطو والفارابى وابن سينا وابن الصائغ وابن رشد ويسكت عمن عداهم، لا ليخفى الانتحال كما يظن أستاذنا بل لدنو منزلتهم بين العلماء .. فالإخوان ليسوا، كما قال قاضينا .. من الصفوة الذين قد يعدون على أصابع اليدين ....

الثانى: رتبه علم الإلهيات. ولنبدأ بتمهيد تساؤلى كيف يجزم أستاذنا أن الضمير من عبارة "علم الالهيات تال للطبيعيات فى ترتيبهم" يرجع إلى إخوان الصفا؟ فابن خلدون يقول "ثم النظر بعد ذلك (بعد المنطق) عندهم (أى عند الفلاسفة الذين ذكرهم عندما نسب هذا التصنيف إلى علوم الفلسفة والحكمة ص ٨٨٨ من طبعة دار الكتاب اللبنانى بيروت ط٣ . ١٩٦٧).

أما فى المحسوسات والأجسام العنصرية والمكونة عنها من المعدن والنبات والحيوان والأجسام الفلكية والحركات الطبيعية أو النفس التى تنبعث عنها الحركات وغير ذلك. وفى ذلك إحصاء لمؤلفات أرسطو الطبيعية، ويسمى هذا الفن العلم الطبيعى أو العلم الثانى منها وإما أن يكون النظر فى الأمور التى وراء الطبيعية من الروحانيات ويسمونه العلم الإلهى وهو العلم الثالث، والعلم الرابع، وهو الناظر فى المقادير .. (المقدمة ٨٨٩)، أما ما يقوله إخوان الصفاء فى تصنيف العلوم فهو التالى وهو عين فهرست الرسائل: "وهى (الرسائل) مقسومة على أربعة أقسام فمنها رياضية تعليمية (الرياضيات المجردة والمطبقة والمنطق) ومنها جسمانية طبيعية ومنها نفسانية عقلية ومنها ناموسية الهية" الرسائل .. الأولى ص. ٢١ نشر دار صادر بيروت غ.م). أليس التصنيفان متنافرين ومتقابلين تمام التقابل؟ فالرياضيات أولى عند إخوان الصفا وهى أخيرة عند ابن خلدون. والإلهيات التى يتكلم عنها ابن خلدون ميتافيزيقا خالصة ولا علاقة لها بالفلسفة العملية، وهى عند إخوان الصفا ميتا تاريخ خالص همها الأول والأخير الفلسفة العملية وتأسيس سلطة الإمام المعصوم (ناموسية). وابن خلدون يفصل بين العلوم النقلية والعلوم العقلية وهم يوحدون بينهما. وابن خلدون اقتصر على العلوم النظرية الرئيسية ولم يذكر ما عده إخوان الصفا علوما إلا لدحضه إلخ .. فأين التماثل ونحن لا نرى إلا التقابل التام؟

الضرب الثانى وفرعه الأول؛ النظريات:

وسنكتفى بمثال واحد هو نظرية التصوف التى يزعم صاحب المقال أن ابن خلدون قد نقلها عن إخوان الصفا.

ماذا يقول ابن خلدون؟ "المتصوفة رياضتهم دينية" ويقصدون بها جمع الهمة .. ويزيدون فى رياضتهم إلى الجمع والجوع التغذية بالذكر..".

وماذا يقول إخوان الصفا؟ "إن النفس إذا غرقت فى هذا الأمر .. فعفت القوى الطبيعية عن تناول الغذاء وحدث بالجسم ما ترى من الضعف..".

هل يمكن لعاقل أن يعتبر القول الأول مأخوذا عن القول الثانى؟ حتى إذا سلمنا جدلاً بأن ابن خلدون لم يذكر مصادره كما يزعم صاحبنا (وهو قد فعل وأحال عليها إحالة واضحة عند الحديث عن التصوف فى المقدمة أو فى شفاء السائل)؟

أليس القول الأول قد اعتبر الجوع وقتل القوى الطبيعية سببا صناعيا للوصول إلى قتل قوى النفس والإدراك الكشفى، وأن القول الثانى قد اعتبر موت القوى البدنية والجوع نتيجة للإدراك الكشفى؟ هل يمكن لنا أن نجد ما هو يمكن لابن خلدون أن يجد شاهداً أكثر انصافاً من متهمه الذى يأتى بحجج كلها لصالحه؟

الضرب الثانى وفرعه الثانى؛ الفكرة الضابطة:

وسنكتفى بمثال واحد كذلك وهو ما ينسبه ابن خلدون إلى نفسه من السبق ويشك فيه قاضينا.

فما هى "أفكار إخوان الصفا فى العمران البشرى التى ليست مبوبة فى أبواب وفصول بل مبثوثة وثاوية فى ثنايا الرسائل وتحت عناوين لا تثير الانتباه ووسط قصص روائى للعبرة والإرشاد والنصح أو داخل أفكار فلسفية غاية فى التعقيد؟" ماهى هذه الأفكار التى اطمأن ابن خلدون عليها من "التواريخ القديمة والتاريخ الإسلامى بوجه عام ومن تاريخ المغرب والأندلس على نحو خاص ليبنى عالم العمران نظراً لما أصاب هؤلاء العباقرة من نكبة قضت على أعمالهم

وحرمتنا من صفوة العقول فيسرت سرقتها التى ظلت مطمورة إلى أن أتى علامتنا فاكتشفها؟

ولنبدأ بشكر باحثنا على تفضله إذ سلم بأن ابن خلدون لم يسرق الصياغة العلمية للمضامين التى أتت فى شكل قصص واعتبار عند الإخوان وفى شكل أمثلة فى علم التاريخ أو فى أحداث التاريخ إذ لا ندرى أى التاريخين قصد. ولا نلح قائلين بأن العلمية هى بالأساس شكلية وليست فى الأفكار المشتتة المبثوثة فى شكل قصص ومثل للاعتبار. متى كان العلم يكون للعبرة والإرشاد والنصح؟ أهو علم رعوانى؟ أهو طب عجائز؟ ولكن لا بأس فلنتجاوز ذلك ونسأل عن هذه الأفكار المبثوثة ماهى؟ إذا اعتبرنا الرسائل موسوعة علمية فينبغى أن نسلم بأنها مثل كل الموسوعات مجرد عرض للحصيلة المعرفية فى عصرها وليست من ثم نسقا معرفيا بل هى من جنس المعاجم. وإذا قلنا أنها برنامج حزب - وتلك هى طبيعتها الفعلية - فينبغى أن نسلم بأنها ليست من العلم فى شئ لأنها لا تستهدف حل إشكالات نظرية لقضايا طبيعية أو اجتماعية بل تحاول تأسيس الفعل السياسى الناجح لا غير. وإذن فأيا كان التصور الذى نقول به لن تكون الرسائل بقابلة لأن تحتوى على مضامين نظرية يمكن أن تقدم حلا علميا للإشكالية التى يتصدى إليها ابن خلدون. كما نبين كيف نجعل التاريخ علما وما هى القوانين الاجتماعية التى نقيس عليها الأخبار لنميز فيها بين الصادق والكاذب ونؤسس علم نقد الوثائق فهل تجد فى الرسائل إشكالية من هذا الجنس؟ أو من أى جنس آخر؟ ليذكرها لنا حتى يعلمنا فيحول دوننا واللجوء إلى نهب هذا الكنز الزاخر!

ما هى الأفكار الفلسفية الخاصة بإخوان الصفا والتى هى غاية فى التعقيد؟ أمن الفلسفة أن نتصور العلم وحيا يوحى على الإمام المعصوم؟ أمن الفلسفة أن نفصل النتائج العليمة عن بنائها الاستدلالى لنعرضها عرض جثث ميتة لا تنطلى إلا على من ليس لهم من الفلسفة إلا الشعارات؟ أملى ألا نفيق يوماً فنجد الفارابى وابن سينا والغزالى وابن باجه وابن رشد والرازى والطوسى مجرد لصوص نهبوا من هذا المنجم الذى لا يفنى!.

طبيعة رسائل إخوان الصفا وهل فيها ما يمكن انتحاله؟

يعجب المرء من أحد يأتي ليتحدث الآن في نهاية القرن العشرين عن رسائل إخوان الصفا معتبراً إياها عملاً فلسفياً راقياً يمكن لمثل ابن خلدون أن ينتحل منه شيئاً. فلا أحد ممن له أدنى اطلاع على الفكر اليوناني في عهوده المنحطة بجاهل لما تتضمنه مثل هذه 'الطبائخ' الخليطة من أفكار فلسفية عامية ومعتقدات سحرية وسبحانية وأساطير عقدية وشعوذات تخفيلية للسوداء والدهماء؛ هدفها الأساسي تأسيس سلطة الإمام المعصوم المدرك للغيب والمؤول للنص، الوارث للقدرة على إدراك مدلوله الباطني المزعوم. ولسنا بحاجة للإطالة في إثبات هذا الوصف الراسم لطبيعة الرسائل؛ فيكفي للدلالة على ضحالتها الصورة المنحطة التي آل إليها فيها أسمى العلوم القديمة؛ عنيت الرياضيات.

فالمعلوم أن الفكر الرياضي اليوناني يتميز بخاصية أساسية هي البناء التبديهي (الاكسيومي) أعني المنظومة النسقية المستندة إلى استمداد الأشكال من التعريفات والأوليات والمصادرات بالبناء الهندسي والاستدلال المنطقي كما يتبين ذلك من ارقى صيغة عند إقليدس وأبولنيوس وأرجميدس وكما بلغ ذراه عند علماء الرياضيات العرب في القرن المتقدم على ظهور إخوان الصفا. لكن الرسائل حطت ذلك إلى بعض النتائج العرية من كل استدلال فعرضتها عرض الحقائق التي تحفظ وتقدم بصفتها حصيلة علم الامام المعصوم لا ثمرة الاستدلال العقلي. ألا يكون علمهم من جنس علم التاريخ في أحزاب الاشتراكية العلمية التي صارت بقاياها متعاطفة مع مثل هذه المدارس الموصوفة بكونها ثورية وهي من دعاة الدولة الثيوقراطية المستندة إلى سلطة الإمام المعصوم!؟.

والمعلوم كذلك أن استعمال الرياضيات في العلوم الطبيعية أو النزعة المزعومة فيثاغورية عندهم (رمزية الأعداد) لا تعمل في الرسائل إلا عمل بعض الرموز العددية ذات المعاني السحرية والخرافية؛ مثل عدد سبعة وضواربه. أعني المدلول المنحط من الفيثاغورية التي دحضها أرسطو في مقالتي الميم والنون من كتاب ما بعد الطبيعة. فكيف عندئذ يمكن لمن يدرك طبيعة الرسائل التي لا تعدو أن تكون خليطاً من النتائج شبه العلمية غير المدلل عليها والخرافات والأساطير والشعبذات التنجمية والسيماوية لإثبات عصمة الأيمة وتأسيس إرهاب السلطة

الروحية المفروضة للقطب والأبدال خلال عملية السريان السرطانى فى جسد الدولة؛ كما سعى إلى ذلك "صاحب الجبل" وجماعته. كيف يمكن لمن يدرك طبيعة مثل هذا المزيج المنحط أن يعده علما استقى منه ابن خلدون ثورته الفلسفية والاجتماعية المتمثلة فى نقد الفلسفة العملية اليونانية كلها؛ وخاصة شكلها الذى آلت إليه فى النظريات الباطنية التى هى اسم مشهور لمضمون التهويمات الموسومة باسم رسائل إخوان الصفا؟.

طبيعة عمل ابن خلدون، ولم تعد المقدمة عملية نسقية لدحض نظرية الإمامة المعصومة؟.

لم يؤلف ابن خلدون المقدمة لعرض النظريات الفلسفية أو لتقديم فلسفة بالمعنى التقليدي للكلمة بل كان يسعى إلى غايتين:

الأولى: كانت مقصودة بحكم الهدف من تأليف المقدمة وهى كتابة التاريخ. ذلك أن معيار الصدق فى نظرية المعرفة السائدة عندئذ كان معيار المطابقة بين ما فى النظرية وما فى موضوعها. وهذه المطابقة متعذرة فى علم التاريخ لكون الأحداث منقضية بالطبع. لذلك كانت ابستمولوجية علم التاريخ التى أبتدعها ابن خلدون ابتداعا تقتضى وضع نظرية فى القوانين العامة التى يخضع إليها الاجتماع الإنسانى بصفته موضوع علم التاريخ للتمكن من تحديد قواعد نقض الأخبار فيما يتعلق بأهم العوارض الاجتماعية الحاصلة فى التاريخ؛ تحديداً للممكن العام والممكن المعين ولدرجات الاحتمال، وتمييزاً لها عن الممتنع؛ بعد اليأس من منهج التعديل والتجريح الذى كان مستعملاً فى نقد الأخبار من خلال نقد أمانة المصادر الشفوية الناقلة لها "فإذا كان السامع عارفاً بطبائع الحوادث والأحوال فى الوجود ومقتضياتها أعانه ذلك فى تمحيص الخبر على تمييز الصدق من الكذب، وهذا أبلغ فى التمحيص من كل وجه يعرض" (المقدمة نفس المصدر، ص ٥٨).

والثانية: بالقصد الثانى لكونها من توابع ذلك الهدف الذى بالقصد الأول؛ معرفة أحكام الظاهرة السياسية وقوانين التغيير الاجتماعى والثورات السياسية

وشروط نجاحها وفشلها "فى أن الدعوة الدينية من غير عصبيته لا تتم" .. (ص: ٢٧٩ ـ ٢٨٤) وبين أن هذين القصدين ينافيان بالطبع الفلسفة العملية التى ورثتها الفلسفة العربية عن الفلسفة اليونانية ودرجت عليها، والتى أصبحت الأيديولوجيا الرسمية للحركات الباطنية والصوفية بحكم التوحيد الحاصل بين نظرية النبى والفيلسوف والامام المعصوم والقطب، وهى النظريات التى اجتمعت كلها فى أسطورة الإنسان الكامل. لذلك آلت المقدمة فى وجهها السالب إلى دحض نظرية الامامة والعصمة والتصوف ونظرية السعادة الفلسفية. والغريب أن الأستاذ قد استمد جل إستشهاداته من النصوص التى يدحضها ابن خلدون ولا يقول بها والمعلوم أن من يدحض نظرية يوردها على ما هى عليه عند أصحابها كما تقتضى منه الأمانة العلمية. وإلا كان دحضه لها حرثا فى البحر من جنس الأعمال التى لا تستحق الرد لذاتها؛ وإنما لما قد يضفيه عليها محل ورودها من مصداقية.

فابن خلدون قد دحض نظرية الإمام المعصوم والقطب والإنسان الكامل والسعادة الفلسفية (كما حددها الفارابى فى تحصيل السعادة) بأسلوبين:

إيجابا بوضع نظرية الدولة المستندة إلى الصراع الفعلى للقوى الاجتماعية التى تمثلها العصبيات؛ نافيا بذلك النموذج "النفسى ـ المدنى" والنموذج "الاقتصادى ـ المنزلى" اللذين درجت عليهما الفلسفة العملية منذ أفلاطون وأرسطو، ومستعيضا عنهما بالنموذج "المدنى ـ الاقتصادى" (صراع العصبيات) و "الاقتصادى ـ السياسى" (صراع الجاه والثروة).

وسلباً بنفى إمكانية نجاح الثورات التى تتذرع بالدين بدلاً من الاستناد إلى آليات ذلك الصراعين الاجتماعيين اللذين تصورت حركات التشيع المغالى إمكان الاستعاضة عنهما بالشعوذات الصوفية والابتزاز التنجيمى والعنف الحشاشى. لذلك فإنه من السخف الظن بأن مثل هذا الفكر يمكن أن يستمد من رسائل إخوان الصفا وهو قد أتى لدحض أساسيها: أعنى نظرية الامام المعصوم ونظرية الشرعية المستمدة من السلطان الروحى؛ لكى لا يبقى إلا على الشرعية المدعومة بالقوة

وبإجماع الأمة؛ أعنى جوهر النظرية الأشعرية فى السلطة. وابن خلدون قد وضع سؤالاً نظرياً وحاول أن يجد له جوابا إبستمولوجيا: كيف يمكن أن نصل إلى الحقيقة التاريخية إذا كانت الأحداث التاريخية منقضية وكانت عدالة المخبر غير ضامنة الإخلاص من الخطأ فى التاريخ. وكان معيار المعرفة العلمية الذى هو المطابقة يقتضى أن نقارن بين النظرية والوقائع التى تنظر لها النظرية. وهذا الشك الفلسفى المعرفى يقتضى:

إما نفى إمكانية المعرفة العلمية فى التاريخ؛ كما يجمع على ذلك كل الفلاسفة قبله عرباً كانوا أو يونان؛ لكون السياسة المدنية لا تدرس الأحداث الإنسانية بما هى تاريخية وإنما بما هى طبيعية حيث تستنتج الأعراض الذاتية من حد الماهية بوسائط تستقرأ من التاريخ الطبيعى للإنسان لا من التاريخ الحضارى. وإذن فكل ماليس هو بطبيعى فى الإنسان يعد من الواردات التى لا يمكن أن تعلم؛ إذ ليس لها قوانين لمكان لا تتناهى الأعراض. أو تغيير مفهوم التاريخ نفسه. وذلك ما حاول ابن خلدون عمله: فالتاريخ لم يبق تاريخ الإنسان من حيث هو له طبيعة تنسب إليه، وإنما هو تاريخ المجتمع الإنسانى الذى هو كائن اعتبارى غير طبيعى وغير عضوى.

الخـــاتمــة

كيف نفهم هذا النوع من الإكتشفات الرائدة التى قدمها لنا مقاضى ابن خلدون؟ وما حكم هذا اللص الذى "تجنى على الحقيقة حين زعم أنه انفرد بالريادة فى نشأة هذا العلم؛ علم العمران" فانتحل علم إخوان الصفا بكثير من الصفاقة حتى وإن حاول أن يستره بشئ من اللياقة عندما قال معتذراً لمكتشفى سرقاته وتوقعاً منه أن الدهر لابد جائر بأحدهم مهما طال "ولعمرى لم أقف على الكلام فى منحاه لأحد من الخليقة، ما أدرى ألغفلتهم عن ذلك، وليس الظن بهم، أو لعلهم كتبوا فى الغرض واستوفوه ولم يصل لنا"؟ فهل لابد من الاعتذار المؤخر حتى يرضى قاضينا؟

كيف نسمى هذا العمل الرائد براسم يرسمه بدقة؟ ألا يكون مقارنة متسرعة يعوزها فهم الأمرين المقارنين ومعرفة شروط المقارنة وكيف تكون وأضرارها عند خلوها من معايير القياس الدقيق بين الأمور؟ وقد حاولنا تحديد هذين الأمرين اللذين تمت المقارنة بينهما فلم يبق فى خاتمة هذا التعليق إلا أن نشير إلى شرط المقارنة الأساسى الذى أغفله صاحب البحث متناسيا ما جنته المقارنات السطحية على الفكر العربى فى فهمه لذاته ولعلاقته بغيره منذ بداية النهضة.

* * *

تعقيب

* * *

فى ١٩٩٦/١٢/١٥ نشرت لنا "أخبار الأدب" تعقيباً على مقال الدكتور المرزوقى يحمل عنوان . "المنهج الانتقائى لا يصلح لتناول الإشكاليات الكبرى"؛ نصه كالتالى:

ننوه بدءاً بما أقدمت عليه "أخبار الأدب" من فتح حوار عن "ابن خلدون وإخوان الصفا" بعد أن تفضلت مشكورة بنشر دراستنا "نهاية أسطورة ــ نظريات ابن خلدون مقتبسة من رسائل إخوان الصفا". وذلك بهدف استبار الحقيقة حول هذه الإشكالية الشائكة.

أنوه أيضاً بمبادرة الدكتور أبو يعرب المرزوقى أستاذ الفلسفة بجامعة تونس للرد بمقال يحمل عنوان "ابن خلدون لم يكن لصا .. وبحثك؛ تنقصه ضوابط العلم"؛ برغم ما شابه من سخرية وتهكم واتهام صاحب الدراسة بالإخلال المنهجى؛ مسقطاً فى الوقت نفسه فقره المنهجى الذى يشى به المقال على كاتب البحث.

وليس ذلك بمستغرب فى وقت طالما انتهكت فيه آداب الحوار على يد النخبة العربية المفكرة المعاصرة. إذ تحول إلى نوع من "العنترية" المقعقعة بلا طحن، وسجال كلامى مسفسط غايته نفى الآخر والمصادرة على الاجتهاد، والدمغ بالجهل، وانتهاك المنهج العلمى فى البحث والدرس بالحق أو بالباطل.

ولسوف نبرهن ذلك من خلال استقراء مقال الصديق المطول الذى نشر فى أخبار الأدب بتاريخ ١ ديسمبر سنة ١٩٩٦.

إذ يتهم صاحب الدراسة "بالتعالى على المراجعة العلمية حيث يورد الشواهد دون تحديد دقيق للإحالات". وله العذر فى ذلك؛ حيث نشرت الدراسة دون توثيق بالمجلة ـ لأسباب لا تتعلق بالكاتب ـ وأطمئنه إلى أن الدراسة نشرت موثقة فى كتاب صدر أخيراً؛ نوهت المجلة به. ولعل ذلك يطمئن صاحب الرد ويخفف من حملته على الكاتب متهماً إياه "بانحطاط الوعى وفقدان المنهج"، كما يدلل على وجود "شواهد" اعترف بها الناقد لكنه قفز عليها، متصوراً الكاتب مغامراً فى مجال الاجتهاد الظنى ليتهم ابن خلدون بالسطو العلمى دون شواهد.

وحتى لا ندخل فى لجاج سجالى فارغ حول المنهج؛ نبادر فنحدد الإشكالية والمنهج المناسب فى حلحلتها. الاشكالية بإيجاز هى أن ابن خلدون أعلن مراراً فى مستهل "مقدمته" وفى خاتمتها، وفى ثنايا عرضه أنه ابتدع علما جديداً غير مسبوق. وأن سائر الدراسات الخلدونية أقرت ذلك وألحت عليه. فماذا لو جاء باحث وأثبت بالأدلة المنطقية والقرائن النظرية، ثم ـ وهو الأهم ـ بالشواهد النصية ليثبت ـ فى جلاء ووضوح ـ أن سائر النظريات التى نسبها ابن خلدون إلى نفسه وايده فى ذلك دارسو فكره منقولة عن رسائل إخوان الصفا؟.

المنهج المناسب للفصل فى القضية والطريق العلمى الوحيد للتحقق من ذلك يكمن فى "التناص"؛ أى مقارنة النصوص عن تلك النظريات فى مقدمة ابن

خلون بنظائرها فى رسائل إخوان الصفا. وأية مقاربة أخرى ـ خلاف ذلك ـ يعد انتهاكاً للمنهجية.

لكن صاحبنا وقع فى المحظور حين اقتصر فى مناقشة الشواهد ومقارنة النصوص على موضوع واحد وهو الفكر الفلسفى ـ بحجة أن الفلسفة هى مجال تخصصه ـ ضارباً صفحا عن مئات النصوص التى تعالج موضوعات أخرى أكثر أهمية؛ كالعمران، والتاريخ، والسياسة، والاقتصاد، والأخلاق ..... إلخ من الموضوعات التى اكتسب بفضلها ابن خلدون شهرته المزعومة.

إن منهجية الانتقاء هذه تخرج بالحوار إلى مجالات أخرى لا تمس الموضوع الإشكالى، لا لشئ إلا لأن الباحث أثبت ـ بالنصوص والشواهد ـ أن ابن خلدون تحامل على الفلسفة وندد بمنتحليها!!.

أى أنه ـ بداهة ـ لم ينقل فى هذا الموضوع ـ وحده ـ عن إخوان الصفا، فكيف بالله يمكن الاحتكام إلى النصوص فى موضوع خارج موضوعات السطو الخلدونى؟ وكيف يمكن الانطلاق من ذلك إلى التعميم على سائر الموضوعات الأخرى ـ التى قفز عليها الناقد ـ والتى تحمل صكوك الإدانة الدامغة؟ وكيف يمكن تبرير هذا "القفز" بعدم التخصص إلا أن يكون ذلك من قبيل المماحكة التى تنبو بالحوار عن العلمية والموضوعية؟

ونسأل الناقد؛ لماذا أقحم نفسه فى التاريخ ـ وهو الحريص على الالتزام بحقل التخصص ـ لينتقى من القرائن العشرين التى برهن بها الباحث حادثة السطو، قرينة تتعلق بالاختلاف بين النظرية والتطبيق التاريخى عند ابن خلدون؟

لقد وقع فى المحظور، وأمام العجز عن دحض تلك الحقيقة التى سلم بها سائر المؤرخين؛ لجأ الناقد إلى "طه حسين" بزعم كشفه لتلك الحقيقة. لكنه لم يكتشف حقيقة أخرى أهم وهى سطو ابن خلدون على فكر إخوان الصفا!! وما ذنبى أنا إذا كان طه حسين وغيره لم يتوصلوا إلى ما اهتديت إليه وكشفت عنه مدللا بالنصوص فضلا عن القرائن المنطقية والشواهد النظرية؟ ولماذا سكت الناقد عن تشكيك ـ طه حسين ـ إذا كان قد قرأ أطروحته ـ فى أخلاقيات ابن خلدون والاستناد إلى معاصره "ابن حجر" الذى ندد بشخصه؟

يتجاهل الناقد كل ذلك ليخوض في بحر جدل سفسطى ـ فى مجال تخصصه ـ عن حقيقة إخوان الصفا!! وللأسف فإن ما قدمه بصددهم من تعريف لا يليق بمعلومات أولية عنهم. لقد تورط فى نقل آراء الأستاذ الجابرى التى تعتبر الإخوان جماعة مشعوذة غنوصية حرانية وصوفية إشراقية؛ بل جماعة سرية شيعية لا علاقة لها بالمعرفة أصلاً، بقدر ما هى جماعة سياسية تبشر "بالإمام المعصوم"!! ولسوف يعرف أن هذه الجماعة ضمت أجيالاً من مشاهير علماء ومفكرى الإسلام كجابر بن حيان والفارابى وابن سينا والتوحيدى والمعرى وغيرهم.

ولن أناقش خطأ هذا المنحى؛ بل أترك الناقد ليعرف حقيقة "الإخوان" بعد مطالعة كتابنا عنهم الذى سيصدر خلال أيام. واكتفى بأنه ــ شأن سائر دارسى الفلسفة المغاربة ـ يعكس نزعة "الاستشراق العربى الجديد" الذى يقول بالقطيعة الابيستيمولوجية بين المشرق والمغرب، ويختزل الأمر فى مقولة مسطحه ــ من قبيل القسمة الضيزى ـ عن المشرق الروحانى والمغرب العقلانى!!

ثمة مسألة أخرى عرض لها الناقد "استناداً إلى الحلقة الأخيرة من عمله الطويل" على حد قوله وتتعلق بالنماذج والأمثلة التى ضربها الباحث تدليلاً على حقيقة السطو الخلدونى.

ومن أسف أن الناقد ـ فضلاً عن خطأ منحاه فى الاستناد فقط "إلى الحلقة الأخيرة"، يرتكب خطأ منهجياً مرة أخرى حين يكتفى بالاصطلاحات الفلسفية ــ التى تدخل فى مجال تخصصه أيضاً ـ ويذهب إلى أنها اصطلاحات فلسفية عامة مأخوذة عن اليونان، وأن ابن خلدون عرفها عن طريق هذا المصدر. وأسأله ــ كأستاذ للفلسفة ــ هل كان ابن خلدون يعرف اليونانية؟ وهل كانت هذه الاصطلاحات الفلسفية سارية فى الفكر العربى فى عصر ابن خلدون؟

لست بحاجة إلى انتظار الإجابة، لأن دارس الفلسفة المبتدئ يعرف حقيقة زوال الفكر الفلسفى بالكلية فى عصر ابن خلدون، وأن شعوذات "ابن سبعين" جبَّتْ بالكامل عقلانية الفلاسفة، وحسبنا أن ابن خلدون نفسه قد ندد بهم؛ بل تحامل على العلم والعقل أيضاً!! فكيف بالله لابن خلدون أن يؤسس تنظيراته فى غياب العقل والنظر وطغيان النقل والشعوذة والأثر؟ ألم يقرأ أستاذ الفلسفة فى مقدمة ابن خلدون

فصولاً مطولة عن الرجم بالغيب والكهانة وقراءة كبد الحيوانات وزجر الطير وما شابه؟ وهل بوسع من فعل ذلك أن يؤسس "نظرية فى المعرفة مستمدة من ابتستيمولوجية علم التاريخ"؟ وهل يفى ابتسار التاريخ فى منظومة قوامها العصبية بهذا التنظير؟ الإجابة معلومة سلفاً. ويفهم منها بداهة لماذا تصدى مدير "معهد ابن خلدون" بتونس للدفاع عن ابن خلدون؛ ضارباً صفحاً عن أصول المنهج العلمى، مسقطاً فقره المنهجى وبؤسه المعرفى على صاحب الدراسة.

مع ذلك؛ لا نملك إلا تقديم الشكر للناقد الكريم لأنه أثار غبار الحوار حول موضوع مهم كم نود استكناه هويته وإضاءة جوانبه بمزيد من الاسهام والمشاركة من قبل دارسى ابن خلدون وإخوان الصفا. ولن يتأتى ذلك إلا بمعرفة أصول الحوار والالتزام بآدابه وضوابطه.

فى ١٩٩٧/١/١٢ نشرت "أخبار الأدب" رداً للدكتور المرزوقى على تعقيبنا السابق بعنوان: "إلى هذا الحد بلغت المغالطة"؛ قال فيه:

أشكر الهيئة المشرفة على أخبار الأدب لتفضلها بتمكينى من الاسهام فى مناقشة دعوى الأستاذ إسماعيل واتهامه ابن خلدون بالانتحال والسرقة من رسائل إخوان الصفا .. وأرجو من الأستاذ ألا يعجل علينا فإن التهرب السهل لن يخلصه مما تورط فيه من تسرع لا يليق بالعلماء. وقد كنت أظنه على دراية جيدة بالعربية فلا يحرف الكلم، ولا يقرأ الجمل مجزوءة. أما فقيه الكلام النظرى ذى البنية الإستدلالية الخاضعة للمعيار المنطقى فلم أكن أطمح إليه بحكم ما رأيته فى مستندات دهشته الثانية التى هى دون الأولى. ولعلها ليست الأخيرة. فقد يتمكن بعد إثراء مطالعاته، كما حدث له فى المرة الأولى. قد يتمكن من اكتشاف سرقات أصحاب الرسائل الذين يظنهم الآن المصدر المطلق لكل من اتى بعدهم، وخاصة للفكر الخلدونى.

وسأبدأ بالإشارة إلى أن رسالتى السابقة خالية من الأمرين اللذين يسعى الأستاذ جاهداً إلى نسبتهما إلى للتقصى فى مناقشة الدحض الموجه لأسس ظنه.

الأول: هو الايهام بأن المعركة هى بين مغرب ومشرق، وأن ردى يندرج فى المقابلة الجابرية، أو ما ينعته بالاستشراق العربى الجديد (ويقصد المغربى) بين

عقلانية الفلسفة المغربية ولا عقلانية الفلسفة المشرقية. فإذا كان هو يمثل الشرق، فأنا لا أدعى لنفسى تمثيل المغرب. ثم أننا لسنا فى مقابلة كرة بين أطفال حيين متنافسين. فالمشرق والمغرب عندىسيان، وكلاهما رضع من نفس الثقافة التى هى ليست عربية خضراء وإنما هى ثمرة جهود كل الأقوام الإسلامية؛ وحتى غير الإسلامية ممن استوعبتهم الإمبراطورية أو ممن استوعبت حضارتهم. وقد كان بوسعى أن اقتصر على ذكر مثالى أفلاطون وديكارت دون ذكر العميد، لو لم تكن نيتى أن أشير بذلك إلى وجوب أن يتجاوز الحوار المعركة بين المغرب والمشرق. المعركة التى يريد أن يجذبنى إليها. وما أنا بفاعل لسخافة المقابلة من الأصل.

ثم إنى لم اكن أعتقد أن الأستاذ يتصور الكندى والفارابى وابن سينا والغزالى والرازى والطوسى مغاربة عندما ضممتهم إلى ابن خلدون قبالة إخوان الصفاء الذين لا أعتبرهم فلاسفة رغم علم أستاذنا لمتأخر بهم. وهل ترانى اعتبر الأشعرى مغربياً عندما نسبت إليه أساس النظريات الخلدونية فى النظر والعمل وما ينتج عنهما من تصور للوجود الطبيعى والشريعى، وعندما اعتبرت ذلك كله مستمداً من الكلام الأشعرى؟

الثانى: هو الإيهام بأنى قد حشرت نفسى فى معركة لا دخل لى فيها. عندما قصرت الجواب على مجال اختصاصى تهرباً من الرد السليم، حسب ظنه. وإذا كان اقتصاره فى مسلسله على المقدمة وحده كافياً للدلالة على أنه لم يبحث فى التاريخ اصلاً، فإنى سأبين هنا بأنه هو الذى قد يتهم بالتطفل على ما ليس من مجاله. إذا قبلنا بأنه مختص فى علم التاريخ ولا فى الحكايا الشعبية التى لا تقول بالفصل أصلاً بين الاختصاصات.

ولنشر أولاً إلى أن الأستاذ فى قوله: "فكيف بالله يمكن الاحتكام إلى النصوص فى موضوع خارج موضوعات السطو الخلدونى؟ وكيف يمكن الانطلاق من ذلك إلى التعميم على سائر الموضوعات الأخرى التى قفز عليها الناقد والتى تحمل صكوكا بالإدانة العامة". (أخبار الأدب عدد ١٧٩ الأحد ٩٦/١٢/١٥. ص ١٤) قد أعرف بأمرين هما علة ردى عليه.

الأول: هو أن ابن خلدون، على الأقل في المجال الذي لي به بعض المعرفة. لم يسرق من إخوان الصفا ولا من غيرهم. ولما لم أكن أنا الذي أقحم نفسي في هذا المجال في مسلسل الأستاذ، وإنما وجدته فيه من بين المجالات التي يزعم أن الانتحال فيها بين؛ فإني أعجب من استغرابه؛ كيف يعتبر ردي عليه هروبا إلى مجال ليس فيه خلاف وهو قد خصص له الحلقة السابعة من مسلسله ومسك خاتمته؟! أهي من تأليفي أم من تأليفه؟

الثاني: سهولة التراجع في إثباتاته أو قصر الذاكرة عنده. والمعلوم أن الرجوع إلى الحق فضيلة. لكن تكرار الرجوع يدل على الرماية في عماية فيكون رذيلة. فهاهو يستثني المجال الفلسفي من الانتحال بنصه، بعد أن كان قد خصص له الحلقة السابعة (ما بعد الطبيعة والتصوف) وسأحاول إلزامه باستثناء عدة مجالات أخرى من الانتحال كذلك، لعلها تشمل المقدمة بكاملها في وجهها الذي يدور حوله النقاش، إذ لابد أن يسلم راضيا أو راغما بأن بعض التعريفات والنظريات المشتركة السائدة في عصر ما لا تعد ملكا لأحد. ومن ثم فهي لا تسرق (مثلا علم النفس، وعلم الفلك، وعلم الجغرافيا، ومدونات التاريخ السابقة التي أخذ منها ابن خلدون مادته...إلخ).

وحتى يكون الحوار هادئاً ورصينا، ولئلا يعد رد مغربي على مشرقي، ولا كلام من غرق في التطفل على مؤرخ أفاق مؤخراً من التغفل، حتى نتجنب ذلك كله سأناقش الأستاذ في كل القرائن التي استمد منها كشفه الزلزالي المزعوم، وسنحدد هذه القرائن التي اعتبرها بينات ونوردها بترتيب خلت منه، لما اتسمت به من فوضى دالة على الجمع الفاقد للتحليل. ولن نهتم بحجج رده الأربع لتفاهتها الفاضحة: علم ابن خلدون باليونانية، لكأن الفلسفة لم تترجم؛ وزوال الفلسفة في المغرب، لكأن الأستاذ لايعلم من كان شيوخ العلامة؛ وابتسار التاريخ في العصبية لكأن العصبية مفهوم بسيط لا يتضمن دلالة القوة الجامعة الهادفة لأخذ الحكم. أيا كانت طبيعتها؛ والكلام في السحر في الباب الأول؛ لكأن العمران البدوي يمكن أن يخلو من ذلك.

فالقرائن التى اعتمدها الأستاذ إسماعيل يمكن إرجاعها إلى أصول خمسة. ذلك أن عدد العشرين لا يدل على كثرتها الفعلية، بل على فوضاها وخلو فكر صاحبها من النسقية، فهى تعود إلى أحد الفنون التالية: (أ) شخصية ابن خلدون أخلاقاً وعلماً. (ب) تناقض النظرية (المقدمة) والتطبيق (التاريخ). (ج) انحطاط عصر ابن خلدون علماً وأسلوباً (ضمنياً فى المغرب). (د) شروط التأريخ المقبولة عقلاً. (هـ) إخوان الصفاء وعلمهم الذى لم يأت الدهر بمثله (ويتضمن ذلك إضماراً نقائض ما قيل فى علم ابن خلدون وأخلاقه وفى عصره وفى شروط التأليف عنده). فهل بقى من قرائنه ما أغفلناه؟.

ولما كانت هذه الحجة الأخيرة قد تم علاجها فى الرد السابق وأغفل الأستاذ التعليق عليه مكتفياً بتهمة التطفل، فإنه لم يبق لنا إلا أربع مسائل؛ واحدة منها سبق أن عالجناها ونعود إليها لكون الأستاذ استأنف استعمالها دون دحض اعتراضنا عليه فيها. حجة عدم التطابق بين النظرية والتطبيق عند ابن خلدون، ونقدم عليها مسألة التطفل على الاختصاص، فتكون المسائل هى:

الأولى: هل مجال الخلاف الذى نبحث فيه ينتسب إلى علم التاريخ فأكون أنا المتطفل وعلى كل اللوم. أم هو ينتسب إلى الفلسفة بمعنى الكلمة فى هذه الحالة، فلسفة المعرفة عامة وفلسفة المعرفة التاريخية خاصة فيكون لى بعض الحق فى الكلام؟.

الثانية: هل القرينة الأساسية قرينة عدم التطابق بين النظرية والتطبيق التى أيدها الأستاذ بالتناص المزعوم حجة؟ والتناص غير مُسلم. وقد اعترف الأستاذ بانعدامه فى المجال الذى ناقشت شواهده فيه.

الثالثة: هل أثبت الأستاذ ما يتلمسه حول أخلاق ابن خلدون، وهل هى قرينة قابلة للاستعمال فى البحوث التى من هذا النوع. أعنى حجة العلاقة بين أخلاق المؤلف ونظرياته. أمن المنهج التاريخى أن تقبل تهمة شائعة دون إثبات؟

الرابعة: هل صحيح ما يقوله الأستاذ عن انحطاط عصر ابن خلدون المزعوم (والقصد فى المغرب)؟ وهل بلغ هذا الانحطاط درجة يصبح معها حجة

كافية لنفى وجود من يكون مثل صاحب المقدمة علماً وأسلوباً؟ وهنا فقط قد يبدو كلامى وكأن فيه نزعة مغربية وما هو كذلك. وإنما هو للرد على كلام يتسم باللامغربية؛ إن صح التعبير.

وأخيرا شروط التأليف المقبولة عقلاً، كيف حددها الأستاذ ولم يقس كل البشر على حالة؟ أما قرأ بعض التراجم التى تصف إبداع العباقرة حتى لو سلمنا بأنهم لا يسهمون مثله فى إحداث الأساطير وفى الإطاحة بها؟

خمس مسائل إذن: (١) طبيعة مجال الخلاف. (٢) عدم التطابق بين النظرية والتطبيق. (٣) أخلاق ابن خلدون. (٤) انحطاط المغرب.(٥) وأخيراً الشروط المقبولة عقلاً لتصنيف عمل من مستوى المقدمة.

(١) مجال الخلاف، ما طبيعته؟.

هل السرقات التى ينسبها الأستاذ إسماعيل إلى ابن خلدون تتعلق بتاريخه أم بمقدمة تاريخه؟ وهل المقارنات التى قام بها لإثبات التناص المزعوم تتعلق بإثبات الأحداث التاريخية ووصفها أم بطبيعة التاريخ ومهجيته؛ من حيث هى إشكالية فلسفية لا تاريخية.؟ أم ترى الأستاذ ظن بأن اقتصارنا على الفلسفة الخالصة فى الرد السابق تسليم منا بأن الباقى تاريخ وهو من مجاله وحده؟.

ونعود من رأس فنسأل: هل البحث فى العلاقة بين النظرية والتطبيق فى أى مجال كان مسألة تاريخية أم هو مسألة فلسفية؟ وليتسامح معنا الأستاذ: هل هذه العلاقة إذا خصت التاريخ أليست مسألة فى فلسفة التاريخ وفلسفة المنهج؟ ألا يكون لى عندئذ الحق فى محاورته، دون أن اتهم بالمماحكة المنهجية والتطفل فى غير مجالى؟

ثم أوغل فأسأله: كيف يعتبر الحل الوارد فى المقدمة الذى ما زال يراه ثورياً (وأنا اعتبره حلا فاشلا لعدم قابليته للتطبيق بالذات. لا لفشل ابن خلدون فى تطبيقه، إذا فهمت المطابقة بالمعنى الأرسطى لا بمعنى جديد حاولنا تحديده فى بعض الأعمال) وأنه صار لا ينسبه إلى صاحبها بل إلى إخوان الصفاء، كيف يعتبره حلا تاريخياً وقابلاً للتنفيذ وهو يستند إلى نظرية فى الحقيقة تقول بالمطابقة بين ما يرد فى النظرية وما يرد فى الوقائع؟.

وكل هذه الأسئلة ما كنت لأسألها من وجهة نظرى إخوان الصفـاء. لأنـى لا اعتبرهم فلاسفة من جنس الكندى أو الفارابى أو ابن سينا إلخ ... رغم هذه المعلومة الجديدة فى تاريخ الفكر العربى؛ إذ يزعم الأستاذ أن الفارابى من أعضاء الجماعة، وأن جابراً منها، وأن ابن سينا منهم كذلك (رغم نفيه القبول بالانتساب إلى حزب أبيه كما هو بين من ترجمته الذاتية، أو جماعة إخوان الصفاء السرية دون استثناء، أو على الأقل فلاسفة المشرق لأن فلاسفة المغرب ــ وابن خلدون أكبرهم ــ ليسوا إلا منتحلين ــ أتكون بعض الأفكار الباطنية فى منتصف القرن الثالث هى إذن الفلسفة الإخوانية التى انتحلها ابن خلدون والتى تعود إليها كل الفلسفة الإسلامية المشرقية. ألا يكون الأستاذ بذلك قد أصبح مستشرقاً عربيا؟).

هل يمكن أن تكون المقارنة بين ابن خلدون وإخوان الصفا ــ إذا زعمناهم فلاسفة متعلقة بالتاريخ ــ أم هل ينبغى أن تتعلق بفلسفة التاريخ وطبيعة الفكر السياسى، وصورة الدولة وطبيعة العلم السيد بلغة أرسطو، إذ هم لم يكتبوا تاريخاً، إلا إذا قدم لنا الأستاذ كشفا جديداً يثبت العكس فيصبحون مؤرخين. فضلاً عن كونهم فلاسفة.

فما هى فلسفة التاريخ التى يقول بها إخوان الصفا ــ إذا زعمناهم فلاسفة متعلقة بالتاريخ ــ أم هل ينبغى أن تتعلق بفلسفة التاريخ وطبيعة الفكر السياسى، وصورة الدولة وطبيعة العلم السيد بلغة أرسطو، إذ هم لم يكتبوا تاريخاً، إلا إذا قدم لنا الأستاذ كشفاً جديداً يثبت العكس فيصبحون مؤرخين. فضلاً عن كونهم فلاسفة.

فما هى فلسفة التاريخ التى يقول بها إخوان الصفاء تسليماً بأنهم فلاسفة؟ إليك ما يقولون تحديداً لفلسفة التاريخ وطبيعة السياسى معاً .. "وأعلم يا أخى أن الكواكب ملائكة الله وملوك سماواته خلقهم لعمارة عالمه وتدبير خلائقه وسياسة بريته وهم خلفاء الله فى أرضه مثل الإمام وصاحب الناموس يسوسون عباده ويحفظون شرائع أنبيائه بإنفاذ أحكامه على عباده لصلاحهم وحفظهم نظامهم على أحسن الحالات" (الرسائل ١١/١١ المدخل. ص ٢٨٥).

أما صورة الدولة فهى "وينبغى أن يكون تعاون أهل المدينة مرتباً على أربع مراتب إحداها مرتبة أرباب الأركان الأربعة ذوى الصنائع؛ والثانية مرتبة ذوى

الرئاسات؛ والثالثة مرتبة الملوك ذوى الأمر والنهى؛ والرابعة مرتبة الالهيين ذوى المشيئة والإرادة" (الرسالة السابعة من الناموسية ص ١٧٢).

وأما العلم السيد عندهم فهو: "ولنا كتاب آخر لا يشاركنا فيه غيرنا ولا يفهمه سوانا وهو معرفة جواهر النفوس ومراتب مقاماتها واستيلاء بعضها على بعض وافتنان قولها وتأثير أفعالها فى الأجسام والأفلاك والكواكب والأركان والمعادن والنبات والحيوانات وطبقات الناس من الأنبياء والحكماء والملوك والسوقة وأتباعهم" (الرسالة السابعة من الناموسية ص ١٦٨)، أعنى السحر المبنى على التنجيم وعلى علم بأسرار الأرواح والحروف مزعوم.

أفيمكن لمثل هذا التصور التنجيمى الرابط بين النظام الفلكى وفلسفة التارخ وبين نظام الأرواح والنظام السياسى أن يكون سنداً يمكن لابن خلدون أن يبنى عليه أسس المقدمة؟ ألم يدحض ذلك كله فى الفصلين الأخيرين من الباب الثالث بعنوان: "فى أمر الفاطمى وما يذهب إليه الناس فى شأنه"، ثم فى حديثه عن الدول والأمم وفيه الكلام على الملاحم والكشف عن مسمى الجفر والتنجيم والملاحم؟ فضلا عن فصلى الأمامة والخلافة منة، فضلاً عن فصل التصوف وفصل الكلام وفصل أبطال الفلسفة وفصل إبطال التنجيم وفصل أسرار الحروف من الباب السادس... إلخ.

أيكون إخوان الصفاء قد أصبحوا مثل الأشاعرة (مالى لا أتعجب عليهم رغم كونهم ليسوا مغاربة، ورغم كونى مستشرقاً عربياً)، يؤمن بأن .. "قصارى أمر الامامة أنها قضية مصلحية اجماعية ولا تلحق بالعقائد" (المقدمة ٧١ فصل الكلام ص ٨٣٤)؟ أتراهم أصبحوا يعبترون الربط بين الدينى والسياسى عرضياً وليس كلياً مثل الأشاعرة فيقولون: "وهذه القضية للحكماء (القول بضرورة النبوة فى الاجتماع الإنسانى فضلا عن الامامة) غير برهانية كما تراه. إذ الوجود وحياة البشر قد تتم من دون ذلك بما يفرضه الحاكم لنفسه أو بالعصبية التى يقتدر بها على قهرهم وحملهم على جادته. فأهل الكتاب والتابعون للأنبياء قليلون بالنسبة إلى المجوس الذين ليس لهم كتاب فإنهم أكثر أهل العالم ومع ذلك فقد كانت لهم الدول والآثار فضلاً عن الحياة.. وبهذا يتبين لك غلطهم فى وجوب النبوات وأنه ليس

بعقلي وأن معركة الشرع كما ذهب إليه السلف من الأمة" (المقدمة مقدمات العمران. ص ٧٢ ـ ٧٣). وبعد فقد سبق لأرسطو أن قال بأن التوكيد على إثبات البين ليس من المكارم. ماهو خلدوني خالص وما ينبغي أن يدور حوله الجدل هو نسق المعطيات الاجتماعية والتاريخية والوظيفة التي تؤديها هذه المواد في التدليل على النظرية الجديدة في العمران وفي فلسفة التاريخ والسياسة. إثبات أن التاريخ يخضع لقوانين لا علاقة لها بما يقول به الفلاسفة عامة والعقائد التي اعتنقتها الحركات الشعبية والصوفية المغالية على وجه الخصوص في المسائل الأربع التي أسلفنا ذكرها والتي اعتبرناها مادة المقارنة الممكنة. ثم محاولة استعمال ذلك لنقد الوثائق التاريخية لجعل التاريخ علماً.

وقد بينا في الرد السابق وفي غيره من الأعمال بأن الإضافة الخلدونية يمكن إرجاعها إلى نقلتين نوعيتين بالإضافة إلى فلسفة السياسة الأرسطية والأفلاطونية التي واصلها الفلاسفة المسلمون والإخوان وأضافوا إليها ما خلطوه بها من أفكار دينية ومعتقدات أسطورية بالاستناد إلى نظرية الامامة والنبوة. النقلة الأولى هي تعويض النموذج النفسي المدني لبنية الدولة الرمزية (قوى النفس نموذجاً لنظام الدولة الطبقي) بالنموذج العضوي الاجتماعي (المجتمع نموذجاً للنفس). والنقلة الثانية هي تعويض النموذج الاقتصادي المنزلي لبنية الدولة المادية (الدولة تقاس على المنزل) بالنموذج الاقتصادي السياسي (اقتصاد الدولة نموذجاً للاقتصاد المنزلي). ولعل مسك هذا الدليل هو مضمون مقدمة المقدمة؛ فتحديد مضمون المقدمة لا يستند إلا إلى تعريف الإنسان وحاجياته بصرف النظر عن العالمين الروحي المطلق والطبيعي المطلق اللذين يستند إليهما التصور الاخواني كما هو بين من الاستشهاد الأول الذي أوردناه.

(٢) عدم التطابق بين النظرية والتطبيق علام يدل؟

يقول الأستاذ: "ونسأل الناقد لماذا أقحم نفسه في التاريخ وهو الحريص على الالتزام بحقل التخصيص لينتقي من القرائن العشرين التي برهن بها الباحث حادثة السطو قرينة تتعلق بالاختلاف بين النظرية والتطبيق التاريخي عند ابن خلدون .. (إلى) الشواهد النظرية (نفس المصدر ص ١٤) كيف أقحمت نفسي في التاريخ وقد

اخترت باعترافه مالا ينتسب إليه؟ كيف نفهم هذا اللوم وما طبيعة العجز الذى يصفنى به استاذنا؛ إذا كان الأمر متعلقاً بالعجز عن خلق الأساطير وعن الاطاحة بها، فإنى أعترف دون قيد ولا شرط، بل أفخر ببعدى عنه بعد السماء عن الأرض.

ماهو المحظور الذى وقعت فيه، وأنا لم أجادله فى الاختلاف بين النظرية المنهجية التى وضعها ابن خلدون (أو سرقها حسب الدعوى) وتطبيقه إياها فى التاريخ؟ كل ما فى الأمر أنى سألت الأستاذ عن العلة التى من أجلها وصف هذه الحجة بالمنطقية. ولما كان قد أعاد نفس الزعم فوصف هذه الحجة بالمنطقية أعيد سؤال سائغاً دليله منطقياً تسليماً منى بأن حدسه الفياض أغناه عن اللجوء إلى الصور والأشكال المنطقية التى لا يلجأ إليها إلا من تخونه القريحة المبدعة للأساطير؟ فالدليل هو: لو كان ابن خلدون واضع النظرية المنهجية (المقدم) لنجح فى تطبيقها (التالى) لكنه لم ينجح باعتراف الجميع (نقيض التالى). إذن ليس هو واضع النظرية. وإنما هو سارقها (النتيجة نقيض المقدم) أو صورياً؛ إذن ليس "م" إذن "ت" لكن ليس "ت" إذن ليس "م" أليس هذا هو دليلك المنطقى؟ ألا يسمى هذا فى المنطق القديم بالشرطية المتصلة. حيث ينتج نقيض التالى نقيض المقدم؟ فهل اثبت صحة التلو أو العلاقة بين المقدم والتالى؟ بل هل أثبت نقيض التالى الذى سأفازعك فيه الآن.؟ رغم أنى لم افعل فى ردى الأول، لمكان ما أشرت إليه من دراسة سابقة اعتبرت فيها مسألة عدم التطابق عديمة المعنى لامتناعه معياراً للحقيقة التاريخية وهو ما يبين لك أنى لست من مقدسى ابن خلدون كما تتصور. وإليك الدليل فى أنك لا تستطيع إثبات أى من الأمرين، وذلك فى حالتى التسليم بالتلو وعدم التسليم به.

أولاً نقيض التالى: فليس من الثابت أن قصد ابن خلدون كان تطبيق منهجه فى المقدمة، فحسب. وهو ما فعل باتفاق الجميع ثم هو اكتفى فى التاريخ بتدوين المعطيات ولم يطبق عليها المنهج. أما لعدم الفراغ لذلك، أو لأن المنهج تبين له قصوره. لذلك فهو لم يتوان عن الدعوة إلى مواصلة جهده فى هذا العلم الناشئ الذى لعله لم يصبح بعد على درجة من الدقة تخول له الإيفاء بالوعود التى تأتى عادة فى غمرة حماس المكتشف. ابن خلدون إذن نجح فى التطبيق الذى حاوله فى المقدمة باعتماد حماس المكتشف فى المقدمة باعتماد بعض الأمثلة ولم يحاوله فى

التاريخ. لذلك فلا مبرر للزعم بأنه لم ينجح. نقيض التـالى غير حـاصل إذن. فهل بينت أنه فشل فى استعمال منهجه فى الأمثلة التى ضربها فى المقدمة؟ أم أنـك قد أعجبت بها واعتبرتها من المعجزات التى ينبغى أن تجد لها تفسيراً فى غـير البيئـة المغربية؟ فهل فشل ابن خلدون فـى استعمال علم الديموغرافيا، وعلـم الاقتصـاد، ونقد الوثائق بالإستناد إلى المعلومات الأثنولوجية المستمدة من رحلات ابن بطوطـة فى الأمثلة الواردة فى المقدمة؟ فلم إذن تزعم أنه قد فشل بإجماع المؤرخين. وأنـت لم تناقش مسألة واحدة أثبت فيها هذا الفشل؟ لأنك لـم تتعـرض لكتـاب التـاريخ أولاً ولأنك اقتصرت على المقدمة ثانياً. بل وحتى فـى هـذا الاقتصـار، فـأنت لـم تنـاقش تطبيق النظرية فى أمثلتها ثالثاً؟ أيكفى القبول بالإجماع المعمم والمعمى؟.

ثانياً: التلو أو العلاقة بين المقدم والتالى: فهذه العلاقة تشترط أمراً لا يسـتقيم طرداً ولا عكساً. كون نسبة النظريات إلى أصحابها علامة صحتها هى النجاح فـى تطبيقها. فهل يصح طرداً أن كل واضع نظرية ينجح فى تطبيقها؟ ألـم أضـرب لـك مثالين فى الرد السابق، أفلاطون وديكـارت اللذيـن فشـلاً فـى تطبيـق المنهـج الـذى اكتشفا؟ وهل هو يصح عكساً؟ هل كل من نجح فى تطبيـق منهـج هـو مكتشـف؟ أم النجاح فى التطبيق لا يدل على صحة النسبة، وعدم النجاح، من ثم لا يدل بـإطلاق على الانتحال؟

لكنى أسألك الآن: إذا صح ما تقول فإن إخوان الصفا ـ الذين سرق منهـم ابـن خلدون هذا المنهج ـ ينبغى أن يكونوا قد نجحـوا فـى التطبيق، مـادمت لا تشـك فـى كونهم هم أصحـاب النظريـة وفـى كـون الدليـل علـى صحـة النسبة هـو النجـاح فـى التطبيق؟ فأين ترى الطبيق الإخوانى؟ أتراه يكون فـى الجمعيـات السـرية، أعنـى فـى التحقيق الفعلى لثورتهم الثيوقراطية التى تفاخر بكشفك فى التعريف بها بل والبشير؟

(٣) أخلاق ابن خلدون:

لم تبق إلا الحجة الخلقيـة. ولكـن قبـل ذلـك ـــ وهـذا مـن الأخـلاق ـــ فليعلـم الأستاذ بأنى لم أجبه بصفتى مديراً لمعهد ابن خلدون. فلا وجود لمعهد بهـذا الاسـم فى تونس. ولست مديراً لأى معهد. ولنأت الآن إلى مسألة أخلاق ابن خلـدون كمـا تصفها (فى حلقتى المسلسل الثانية والثالثة) بالاستناد إلـى تحليـل بهرنـى؛ إذ يعجـز

عنه فرويد نفسه. فليس ابن خلدون إلا شخصا محبطاً أراد أن يعوض إحباطه بالعلم ففشل فوجد المنفذ فى السرقة. هل تجد أبسط من هذا وأكثر إقناعاً؟ أمران إذن: انحطاط الخلق هو الذى يجعل بحكم قانون التعويض. هل رأيتم أدق استدلالا وأكثره ضبطاً منطقياً بأنها حصلت؟ فأيهما الدليل وأيهما المدلول. عندئذ الجريمة المفروضة حاصلة أم القرينة الدالة على إمكانها؟.

جرت العادة أن يستند الرد على مثل هذه الحجة إلى محاولة الفصل بين السلوك الخلقى والملكة العلمية. ويضربون عادة مثال الأخلاق التى عرف بها المتنبى رغم عبقريته. لكن هذه الحجة لا تكون وجيهة إلا إذا صحت التهمة. لذلك فسأطلب الأستاذ إسماعيل بالدليل على ما يقول فى أخلاق ابن خلدون؛ أيعتبر السلوك السياسى لأى دبلوماسى ممثل لوزراة الخارجية البريطانية أو الأمريكية أو حتى اليابانية (حيث للشرق ما تعلم) دليلاً على أخلاقه؟ أيعتبر المناورات السياسية التى يلجأ إليها أى سياسى فى حزبه أو فى العلاقة بالأحزاب الأخرى خاضعة للقيم الخلقية خضوع حياته الخاصة إليها؟ هل هى مع ذلك معبرة عن أخلاق صاحبها الذاتية، أم أن ذلك هو طبيعة اللعبة السياسية؟ هل رأى أحد سياسياً واحداً لا يناور ولا يخادع ولا يغدر، إن لزم الأمرن للقيام بمهامه السياسية. أليس النبى نفسه قد قال أن الحرب خدعة.؟

أمن الحكمة أن يطلع ابن ابن خلدون أعداءه على خططه، أم أن السياسة خاصة فى ظروف الحرب؛ مخاتلة وتنكر وقنص متبادل دائماً؟ وهل كان ابن خلدون إلا فى حرب دائمة بين القبائل العربية والبربرية فى بلاد هزتها الاضطرابات وسرعة انقلاب التحالفات.؟ أيفهم المرء شيئاً الآن مما يجرى فى الرقعة السياسية العربية أو الدولية لو طبق معيار الأستاذ فى الحكم على السياسيين فيها؟ فلم المغالطة إذن ومحاكمة ابن خلدون بمعايير خلقية فى ما لا دخل للأخلاق فيه؟ هل سمع أحد بأن ابن خلدون قد غدر صديقاً فى علاقاته الخاصة؟ أتراه خان الوطن مثلاً؟ هل عاداه الفقهاء فى تونس والقاهرة من أجل شئ آخر غير صرامته فى الحق ونبوغه فى العلم؟ ولماذا يصدق أعداؤه ويكذب هو؟ هل قام أحد بالبحث اللازم لإثبات دعاوى أعدائه، خاصة وقد اشتوت أكبادهم من شدة الحسد والغيظ لما بزهم فيه هذا

المغربى الوارد إليهم من بلاد مازال إلى اليوم من يتصورها قد كانت عصرئذ منحطة؛ فتستدل بذلك على استحالة أن يكون أسلوب ابن خلدون من إنشائه؟.

هل سمع أحد بأحد كان بوسعه ألا يهادن المماليك عصرئذ خاصة إذا رأينا جل المثقفين اليوم يلعقون الجزمات ويتشدقون بالأخلاق؟ ما علاقة سلوك ابن خلدون السياسى إذن بالأخلاق؟. لو صح ما تقوله لما بقى سياسى واحد ذا أخلاق؛ لكون هذا النحو من الفهم لا يفصل بين حياتهم العامة وحياتهم الخاصة. هل يجادل أحد فى كون ابن خلدون وزيراً وسفيراً منذ العشرين من سنه، وأنه لم ينتظر آخر الكهولة أو بداية الشيخوخة ليفهم قوانين السياسة؛ خاصة فى عصر لا ضابط فيه ولا رادع لسلوك الطغاة عدا الحيلة وحسن التدبير؟ لماذا هكذا يتسلم الأستاذ أموراً يعتبرها حقائق وهى على وهانها بلغت حد السخافة والمعارف المجترة التى تدل على سوء النية إن لم تدل على السذاجة؟ وإذن فهذه القرينة الواهية لم تصبح قرينة معدودة إلا للظن بأن الجريمة ثابتة مما يقتضى اختبار ما تبقى من الأدلة ومدى متانتها بنفس الأسلوب الذى اعتمدناه؛ الدليل الصارم الذى يمنع كل تهرب. وإلا صدق قول على كرم الله وجهه على من نجادل؟.

(٤) عصر ابن خلدون والانحطاط:

عصر ابن خلدون منحط ولا يمكن ان نجد فيه من هو بالحجم الذى عليه صاحب المقدمة. هل يقول مثل هذا الكلام مؤرخ يحترم نفسه؟ لعل أستاذنا يحتج علينا بأن ابن خلدون نفسه قد أشار إلى ظاهرة الانحطاط فى المغرب. واعتبر مصر والشام عندئذ غاية القصاد، الفارين من الهمجيتين الأسبانية مغرباً والمغولية مشرقاً. ونحن لن نجادل فى كون الانحطاط الذى أشار إليه ابن خلدون موجوداً؛ أعنى بداية زوال الدول وفساد العمران بالقياس إلى ما كان عليه الأمر فى الأندلس قبل التغلب الأسبانى.

ولكن ذلك لا يعنى أن العلماء قد انقرضوا أو أن المؤسسات المعرفية لم تكن تعمل بدرجات تضاهى وأحياناً تفوق المشرق، حتى وإن بدأت فى النزول بحكم الهجرة إلى المشرق. فهلا فسر لنا أستاذنا العلة التى من أجلها كان أحد كبار أطباء صلاح الدين مغربيا، والعلة التى جعلت جوهر الفكر الفلسفى والصوفى فى

المشرق منذ القرن الثالث عشر إلى الآن مغربى المصدر، والعلة التى لأجلها كان كبار الرياضيين المغاربة إلى نهايات القرن الخامس عشر من مستوى يضاهى أو يفوق رياضى المشرق، والعلة التى بسببها كان ابن رشد مغربياً، وحازم القرطاجنى مغربياً؟ فلم لا يكون فكر ابن خلدون مغربياً، أعنى عربياً إسلامياً من المغرب؟ هل اطلع الأستاذ على سلسلة شيوخ ابن خلدون؟

هل يعلم أستاذنا أن أفضل ما ألفه ابن تيمية يعود فى الأساس إلى ردود على المغاربة؛ أعنى كتاب الرد على المنطقيين ضد الرشديين فى الاسكندرية؟ وكل مؤلفات الرد على التصوف ضد ابن عربى والتلمسانى؟ أيعلم الأستاذ أن كل ما قاله ابن تيمية فى ردوده على الرازى وابن المطهر رشدية المنزع؟ أيعلم أن المولى صدراً الشيرازى من تابعى ابن عربى؟

ولكن فلنقبل أن العصر كان عصر انحطاط فى المغرب شأنه فى المشرق الذى حلت به نكبة المغول حلول نكبة حروب الاسترداد بالمغرب. ونسأل هل بلغ الانحطاط إلى درجة فاقها تقدما مضمون الرسائل التى كتبت حسب أستاذنا فى النصف الأول من القرن الثالث، حيث لم ينقل من الفلسفة اليونانية إلا القليل النادر؟ وبصورة أدق ألا ما ليس فلسفياً بحق. عنيت شعبذات جابر السيمانية وخرافات علومه السرية؟ وإذا كان ما تقوله صحيحاً فكيف كان لحرب المغاربة الذين بقوا تحت الاستعمار الأسبانى فى أسبانيا وفى مستعمراتها بعد حروب الاسترداد الدور الأساسى فى النهضة الأوروبية؟ فهل سمعت عن مدرسة صفوية مثلما نسمع عن مدرسة رشدية؟ ولماذا يذكر كبار الفلاسفة الغربيين فى جدلهم مع ابن رشد الغزالى وابن سينا والفارابى والكندى ولا يذكرون إخوان الصفا؟ إن حجة الانحطاط الدالة على أن ما ورد فى المقدمة أمر تمتنع نسبته إلى مغربى؛ حجة يمكن أن يقولها شخص عامى تهدهده خرافة أم الدنيا. أما أن يقولها مؤرخ وأب للمنهجية فوق ذلك؛ فهذا مما يندى له الجبين.

(٥) شروط التأليف المقبولة عقلاً:

إن أقل الحجج نباهة هى هذه، فهى تتضمن أربعة أمور دالة على ما لا يمكن وصفه مع البقاء فى حدود أدب المناظرة، إلا بجهد جهيد.

الأول: هو قيس الأستاذ للآخرين بحالة، فليس كل الناس بنفس الدرجة من الذكاء ولا من الطاقة فى العمل. والكثير من العباقرة ـ مثل ابن سينا ـــ يتمون دراستهم وتكوينهم السليم قبل العشرين ولا ينتظرون اشتعال الرأس شيبا لقراءة رسائل إخوان الصفاء.

والثانى: هو الخلط بين تحرير البحث ومخضه، فليس كل الناس بماخضين، بل إن كثيراً منهم يكتب كل ما يعن له ويتصور ذلك تأليفا بل وفتحا فى العلم، ولذلك تراهم يتراجعون عن الأساطير التى عاشوا عليها إلى أساطير أدهى وأمر. بل وبنفس العنجهية على ذلك وفوقه.

والثالث: هو الظن بأن المقدمة التى حررت فى خمسة أشهر أو ستة هى التى بين أيدينا، تناسبا لكون صاحبها قد أعاد عمله عدة مرات وأضاف وأنقص وأدخل الكثير من التعديلات. وهذه من الأمور التى يعسر أن تفوت مؤلف كبير ومؤرخ يعترف له البعض بأبوة المنهج.

والأخير: هو الجمع بين ما يدعو إلى الاستغراب وما لا يدعو إليه. فليست المقدمة كلها مما يتطلب الجهد الفكرى الخارق للعادة. فكل ما يمكن أن يعد من الحاصل فى العلم المتداول بين علماء العصر لا يمكن أن نتصوره قد تطلب جهداً يذكر عدا جهد الذاكرة. والأمر الوحيد الذى كان يقتضى إبداعاً وجهداً متجاوزاً للعقول العادية التى لا تفهمه لخلطها بين ما يقبل السرقة وما لا يقبل؛ هو ما يمكن أن يحدث كفكرة فى ليلة واحدة وما لا ينجز إلا فى سنوات من المخض والمخاض. وقد يحرر عنه النضوج فى بعض شهور، وهو ما حصل فعلاً مع ابن خلدون، بل هو ما يحصل دائماً مع كل المبدعين عندنا وعند الأمم الأخرى.

لن أطيل القول فى هذه الحجة، لأنها لا تدل على فهم لطبيعة الإبداع كيف تكون. فالمبدعون الذين من حجم ابن خلدون يمكن أن تختمر فى أذهانهم الأفكار فيمخضونها إلى أن تتكشف الزبدة فيستخلصونها فى أقل مدة.

وبعد فالعنتريات لا يوصف بها من يحاول أن يناقش بالدليل المنطقي وبالحجة الفلسفية الهادئة حتى وإن صاحبها شئ من السخرية التي لا يخلو منها الفكر، وإنما يوصف بذلك من تذهب به الشطحات إلى حد تصور نفسه صانع الأسطورة الخلدونية ومطيحاً بها. وما كتبت الردين للدفاع عن ابن خلدون؛ فهو غني عني وعن غيري. وإنما دفعني إلى الدخول في هذا الأمر تقززي من الكشوف الزائفة ومن الإنتفاخ الدعي. والسلام.

* * *

تعقـــيب

* * *

يتناول هذا التعقيب رداً على مقال الدكتور/ المرزوقي السابق. وقد نشر بمجلة "أخبار الأدب" بتاريخ ١٩٩٧/٣/٩؛ بعنوان "السب والشتم دليل إفلاس فكري"، وهاكم النص:

ما كنا نود إغلاق باب الحوار مع أبو يعرب المرزوقي، إيماناً بجدواه في إضاءة قضية الخلاف .. وها نحن نوقفه لا لشيئ إلا لخروجه على آداب وضوابط الحوار الصحيح من ناحية، وعدم كفاءة المحاور الذي يعتمد السب والشتم والتحوير والتبرير منهجاً!! بحيث تحول الحوار إلى نوع من "السعار".

وللقارئ أن يحصي في مقال المرزوقي الأخير شتائمه التي نعدد منها "الجهل باللغة العربية، وتحريف الكلم عن مواضعه، والسذاجة، وسوء النية، والعلم المتأخر!! والشعوبية، والرماية في عماية، والتقزز، والانتفاخ الدعي، والتطفل في غير المجال، والمؤرخ الأفاق، والفاقد للتحليل، والخلو من النسقية، والعامي الذي تهدهده خرافة "أم الدنيا ....إلخ!!".

كيف يمكن دفع تلك الاتهامات والشتائم؟ سيجرني المحاور بالضرورة لنعته بأفدح منها، أو على الأقل يقتضي الدفاع بأن أعرفه ــ إن كان لا يعرف ــ بمن أكون، وبمدى ما أنجزت في حقل التاريخ والتراث العربي الإسلامي .. عندئذ

يتحول الحوار إلى نوع من نطاح الكباش أو صراع الديكة، وتضييع قضية الخلاف؛ وهو ما أربأ الانزلاق إليه. وحسبى أن أحيله إلى خمسة وعشرين كتاباً وأكثر من سبعين بحثاً جُلّها يتعلق بموضوع الحوار؛ فماذا قدم هو من إنجازات فى حقل الموضوع تؤهله لمشروعية التحاور؟.

أذكره هنا بنص هام فى "رسائل" خصومه "إخوان الصفا" ليتعلم درساً فى الحوار وضوابطه وآدابه، يقولون: "إعلم أن كل مسألة تنازع فيها اثنان أو جماعة ... فلا يخلو من أن يكونا متساوى الدرجة فيها .. وسبيلهما أن يؤاخذا فيما اختلفا فيه إلى قوانين تلك الصناعة وأصولها ويقيسا عليها تلك المسألة وإن كانت من فروعها (الرسائل، جـ٣، ص ٤٤٣).

فما هى معلومات المحاور عن طرفى قضية الخلاف؟ قد يكون على بعض إلمام "مهُّوش" بالفكر الخلدونى؛ لكنه لا يعرف عن إخوان الصفا إلا كونهم "سحرة منجمين مشعوذين"؛ تأسيساً على بعض نصوصهم فى "عالم الأفلاك" التى قرأها قراءة مضببه!! قراءة متشنجة فى إطار رؤيته المعماة أيضاً "بالهالة الخلدونية"!! وإلا لعلم أن آراء الإخوان حول الأفلاك مؤسسة على دراية عميقة بعلم الفلك، وأن "الأفلاك" فى مصطلحهم تعنى سلسلة من "العقول" المتصلة .. ولعلم ايضاً أن ابن خلدون ـــ الذى نؤكد اقتباسه آراء الاخوان فى هذا الصدد ـ سبق ووقع فى الخطأ الذى وقع فيه "محاميه" المرزوقى! (راجع: المقدمة، ص ٤٨٧ ـــ ٤٨٩ المطبعة التجارية، وقارن برسائل الاخوان: جـ١، ص ١١٤ وما بعدها، دار صادر).

كما ترتب على قراءته لبعض نصوص أخرى فى الرسائل تتعلق "بالإلهيات" ـ قراءة عجلى وغير أمينة. فتوهمه الخاطئ عن منهج الإخوان ونظريتهم فى المعرفة؛ حيث قال بتعويلهم على "الحدس" الصوفى!!. وهنا نحيله إلى كتابنا الأخير عن "إخوان الصفا"؛ ليتعلم كيف اعتمد الإخوان مبدأ أن "طبيعة الموضوع هى التى تحدد مناهج تناوله"؛ كما ذهب "فوكو". ومن قبله إخوان الصفا الذين نصوا على ضرورة اتساق المنهج مع "ماهية المعروفات" (الرسائل، ص ٣، ص ٣٩٣). وليعلم أيضاً أن "الحدس" عندهم "حدس معقلن" لا يتأتى إلا بعد اختمار ما حصل

من معارف واسعة، وهو ما عول عليه "برتراند رسل" أبو الفلسفة المعاصرة..!! كيف يتهم المرزوقى الإخوان باللاعقلانية وهم القائلون "من لم يرض بشرائط العقل وموجبات قضاياه؛ فعقوبته فى ذلك أن نخرج من صداقته، ونبرأ من ولايته"؟

لقد عول الاخوان على الحواس والسماع والبرهان والقياس والتجربة وسائر المناهج بعد إرجاع معارفها جميعاً وقياسها على البرهان العقلى. من هنا تسقط حجته الأولى.

أما عن حجته الثانية؛ الخاصة بمسألة البون الشاسع بين "مقدمة" ابن خلدون وتاريخه "العبر"؛ فلم يجد المرزوقى مناصاً من التعويل على "التبرير" ليعدد الأسباب الذرائعية المسئولة عن هذا الاختلاف. فتارة يقول بأن ابن خلدون لم يكن لديه الوقت "والفراغ" لكتابة تاريخ يستند إلى الأسس التى طرحها فى المقدمة!!، وتارة أخرى يذهب إلى أن ابن خلدون كان "يظن بقصور منهجه"؛ فلم يشأ تطبيقه ..!! وفى الحالين معاً؛ يعترف المرزوقى ضمناً بما ذهبنا إليه تصريحاً وتحقيقاً.

يتهمنا المرزوقى بأننا نجهل تاريخ ابن خلدون؛ لذلك اقتصرنا فى طرح أطروحتنا عن السرقة على "المقدمة" وحدها. وليعلم الصديق أن تاريخ "العبر" سبق ودرسناه وأبنا عن قصوره و "تواضعه" فى عديد من المؤلفات (راجع: للمؤلف: الأغالبة ـ الخوارج فى المغرب ـ الأدارسة ـ مغربيات؛ على سبيل المثال) وكشفنا عن نقله من كتاب "الكامل" لابن الأثير، فيما يتعلق بتاريخ المشرق الإسلامى، أما ما كتبه عن المغرب؛ فيطفح بالأخطاء والتناقضات والجهل بأنساب البربر ومواطن قبائلهم وبطونها ومضاربها، ناهيك عن الأخطاء الأخرى الخاصة بأسماء الاعلام والأماكن، فضلا عن "المفارقات" فى تحقيق الوقائع والأحداث بين ما كتبه فى تأريخه العام وما كتبه فى تأريخه للقبائل. وتلك أمور يعرفها دارسو كتاب "العبر". وسأحيلك إلى أطروحة تلميذنا المغربى د. هاشم العلوى "مجتمع المغرب الأقصى حتى منتصف القرن الرابع الهجرى"؛ لتقف على مصداقية مذهبنا، ولتتزود بمعلومات أولية عن تاريخ المغرب فى العصر الوسيط الذى تنعى على الكاتب جهله به.!!

لقد عولنا فى أطروحتنا على "المقدمة" فقط؛ لا لشئ إلا لأنها وحدها هى التى حوت الفكر الخلدونى المزعوم الذى بسببها اكتسب شهرته .. وليعلم المرزوقى أن "المقدمة" لا تنطوى على نظرية متسقة كما زعم، وأسأله عن كيفية الاتساق ـ الذى يلح عليه فى مقاله ـ بين آراء خلدونية ذات طابع دينى، وأخرى ذات صبغة عصبية قبلية وعنصرية، ورابعة بيولوجية تطورية ... إلخ؟ كيف يمكن أن يعد ابن خلدون "فيلسوف التاريخ" وهو الذى حمل على الفلسفة؛ بل العلم أحياناً؟ أو ليس الجمع بين الأضداد فى حد ذاته دليلاً على صدق دعوانا فى نقله واقتباسه، ودون وعى أحياناً؟

بخصوص الحجة الثالثة؛ ينعى علينا المرزوقى اعتماد دراسة "أخلاق" ابن خلدون كقرينة على سطوه الفكرى؛ كذا سخريته من منهجنا حين ربطنا بين اشتغاله ـ طول عمره ـ بالسياسة وبين استحالة أن يكون قد أبدع "المقدمة". لقد درسنا "أخلاقه" كمقاربة لكشف واقعة "السرقة"، وانتهينا إلى ما انتهى إليه القدامى والمحدثون من معاصريه ودارسيه فيما بعد ـ بل من اعترافاته هو فى كتاب "التعريف" بأنه كان عديم الأخلاق، بل كان "سافلا" على حد تعبير محيى الدين اللاذقانى. وما كنا بحاجة لتلك المقاربة لو تعلق الأمر بدراسة أحد المبدعين؛ لكن الرجل ـ كما أثبتنا ـ ما كان مبدعاً؛ هذا من ناحية. ومن أخرى يختلف المعيار فى حالة المشتغل بالتاريخ، المنظر له. وإذن كان من الضرورى التأكد من أخلاقيات المؤرخ، وهو منهج عول عليه القدماء فى حقل علم الحديث وعلم التاريخ. فقاعدة "الجرح والتعديل" أهم القواعد فى التحقق من مصداقية "الخبر" أو "الرواية". بل كان القدماء ينحونها بعيداً فى حالة ثبوت أدنى خلل فى أخلاقيات الراوى.

أما عن مفهوم المرزوقى للسياسة؛ كغش وتدليس وكذب وافتراء "حسب قواعد اللعبة"؛ فأمر لا علم لنا به..! وما كنا لنعول على السياسة عند ابن خلدون إلا لإثبات أمرين هامين؛ هما تأثير انشغاله طوال عمره بالسياسة ـ حسب المفهوم المرزوقى ـ فى عدم تفرغه للبحث والنظر، كذا تأثير الفشل السياسى وما ترتب عليه من إحباط نفسى فى تخليق شخصية غير سوية بررت له الانزلاق إلى السطو

المعرفى. كان علينا أن نقف كذلك على هوية ابن خلدون المذهبية لمعرفة انعكاساتها على تقويماته وتثميناته لأصحاب المذاهب الأخرى؛ فما يكتبه الخصم عن خصمه يجب أن يؤخذ بحذر .. وقد شاركنا المرزوقى الحكم بأنه كان "أشعرياً"، ونضيف أنه كان قبل ذا ميول شيعية ثم انقلب أشعرياً فى فكره وموقفه السياسى فى آن. هل يعلم المرزوقى دور الأشعرى ـ فقيه السلطة ـ فى تخريب الفكر الإسلامى؟ وهل يمكن لابن خلدون بفكر الأشعرى التبريرى المعادى للعقل أن يبدع الآراء العقلانية المبهرة التى تضمنتها المقدمة؟ أحيله فى هذا الصدد إلى كتابنا "سوسيولوجيا الفكر الإسلامى ـ المجلد الثالث من الجزء الثانى" ليقف على حقيقة المذهب الأشعرى. وإن استنكف؛ فليطالع كتاب "الخطاب الأشعرى" للدكتور سعيد بن سعيد ـ المغربى ـ ليقف على صدق ما نقول.

أما بخصوص الحجة الرابعة، عن "عصر ابن خلدون والانحطاط"؛ فلم يدخر صاحبنا وسعاً فى "تحريف الكلم عن مواضعه". لقد حاول جرنا ـ إلى ما وقع فيه هو من مفاضلة بين المشرق والمغرب. ولو قرأ ـ دون تشنج ـ نصنا فى هذا الصدد ـ الذى يعمم الانحطاط فى العالم الإسلامى برمته شرقا وغربا ـ لما قولنا مالم نقله. ومن سوء طالعه أن كتاباتنا عن هذا الموضوع كثيرة ومعروفة للخاص والعام، خصوصاً بالنسبة لإخواننا المغاربة الذين أكن لهم كل تقدير. وليطالع المجلد الأول من الجزء الثالث من مشروع "سوسيولوجيا" حتى يتوب إلى رشده. وليقرأ حوارنا مع "الجابرى" المنشور فى كتابنا "فكرة التاريخ" بعنوان "القطعية الايستمولوجية بين المشرق والمغرب ـ حقيقة أم خرافة" ليعرف أنه هو "صانع اللعبة" المنزلق إليها؛ وهو أمر أخذه عليه أحد الزملاء التوانسة فى تعقيبه على مقاله الأول، وقد نشر المقال والتعقيب فى أعداد سابقة من "أخبار الأدب". وأخيراً عليه أن يطالع "ما نشيت" أحد أعداد مجلة "انوال" المغربية المعنون "محمود إسماعيل يقول: مستقبل الفكر العربى يصنع فى المغرب"؛ ليعلم حقيقة موقفنا فى تلك المسألة التى طالما طرحت طرحاً مُسفا ...!! وليقف على أن صاحب هذا الموقف "لا تهدهده خرافة أم الدنيا"!! وليصحح آراءه عن "جابر بن حيان" ـ المشعوذ فى نظره ـ لأنه كان مشرقياً.

أما عن حجته الخامسة والأخيرة الخاصة "بشروط التأليف المقبولة عقلاً" وحديثه "المراهق" عن "العبقرية" فسأحيله ـ ليتعلم درساً آخر ـ عن شروط التأليف المقبولة عقلاً إلى كتابنا "مقالات فى الفكر والتاريخ" خصوصاً البحث المعنون "خرافة البطل التاريخى بين كارليل وتوينبى" ليعلم أن "المبدع" ابن عصره؛ فما بالك "بالسارق"؟ وليعلم أخيراً أن دفاعه الذرائعى عن ابن خلدون الذى اعترف بكتابة "المقدمة" فى خمسة شهور؛ لا يقدم إجابة شافية عن المسألة "بله المهزلة"!!

أخيراً؛ أعلن إغلاق باب الحوار مع الصديق المرزوقى آسفا؛ لأنه لا يستحق الحوار لا لشخصه؛ بل لأنه من غير أهله. وفى ذلك يقول إخوان الصفا: "اعلم أن كل مسألة تنازع فيها اثنان فلا يخلو أن يكونا من أهل تلك الصناعة أو يكونا من غير أهلها". ولأن المرزوقى "من غير أهلها" يصدق عليه حكم إخوان الصفا "فإن كان أحدهما من غير أهلها؛ فإن منازعته لصاحبه تعد منة وظلم، وكلام صاحبه معه أيضاً تخلف منه إذ كان يجادل مع من ليس من أهل صناعته"!!

* * *

ردود معــــارضـــــة (٢)

* * *

تدخل الأستاذ/ عز الدين المدنى طرفا ثالثا فى الحوار بمقال عنوانه "إنتهاك أخلاقيات المهنة النقدية" نشر فى "مجلة أخبار الأدب" بتاريخ ١٩٩٦/١٢/٢٢، قال فيه:

مسكين عبد الرحمن بن خلدون..!!

لم يسلم من الانتقاد المر، والتشهير به، والتشنيع عليه فى الزمن القديم زمنه، ولا فى الزمن الراهن زمننا. هذا ما استخلصته من المقالات المطولات التى كتبها الدكتور إسماعيل فى الأعداد وقناعاته ومراجعه ..

ورغم أننى أؤمن ـــ بوصفى مثقفاً تونسياً وعربياً ـــ بحرية الفكر إيماناً راسخاً عميقاً، وبحرية البحث والتجريب والتحليل وبحرية النقد، وبقبول الآخر على علاته واحترام منظوره واحتضان مساويه ومحاسنه الفكرية، وبتناول جميع

المواضيع بلا استثناء ولو كانت من المحظورات؛ فإنى أرفض رفضا باتا لا رجعة فيه لغة الشارع الساقطة من الشتائم والسباب والإدانة الزائفة والاستعداء والتجهيل والظلم .. هذه الأشياء الذميمة التى ليست لها أية علاقة بالفكر ولا بالممارسة الفكرية مهما بلغ الجدال من الفرقة والابتعاد والتناقض بين الرأى الآخر.

وليس من الصدف فى شئ أن شهدنا خلال الشهور الأخيرة نصر حامد أبو زيد يهان ويشهر بأفكاره وينال من حرمة عائلته ومن كرامته الشخصية، كما شهدت الأجيال السابقة الشيخ بخيت يتهم بالكفر والشيخ عبد الرازق يرجم بالزندقة.

ذلك من نكد هذا الزمان البخس، ومن سوء حظ الفكر العربى فى هذا القرن العشرين ..

كان من الواجب أن يقوم العارفون بالتراث الفكرى العربى والمطلعون على خباياه وخفاياه وتفاصيله بعمل أنتروبولوجى حاسم يشرحون به ويحللون أنساق التفكير العربى القديم من النشأة إلى التكوين ومن التكوين إلى الإبداع أو إلى التقليد والترديد، منهجاً وشكلاً ومضموناً، لا أن يبرروا تلك الأنساق قصد التمجيد والتقديس والتصنيم كما برر تلك بعض المثقفين السلفيين، وكذلك بعض المثقفين الوطنيين فى اتجاه الغزو الاستعمارى وثقافته المهيمنة لا أن يسلبوها ويطعنوا فيها بغية التحقير والتقليص والتسفيه لأنهم لم يفهموا تلك الأنساق على وجهها الحقيقى والواقعى انطلاقا من رؤيتهم، لا أن يتركوا هذه المهمة الواجبة والمتأكدة فى معظمها ـ ولو عن غير قصد ولانية ـ إلى الأجانب.

لقد اتضح لى من قراءة مقالات الدكتور إسماعيل أن للكاتب من عبد الرحمن بن خلدون استياء عظيماً، بعد أن اعتقد دهراً طويلاً أن عبد الرحمن بن خلدون هو أحد عباقرة الفكر العربى لأنه كتب "المقدمة" التى أسس بها علم الاجتماع قبل قرون من الفيلسوف اوجست كونت .. استاء الكاتب استياء عظيماً بعد أن "اكتشف" أن عبد الرحمن بن خلدون هو سارق آراء إخوان الصفاء وأفكارهم فى الكثير من مجالات الحياة والمجتمع والسياسة والمعاش والاقتصاد ....إلخ، هو سارق أشر، ولص فاتك، وحرامى ولو لم يكن من عصابة على بابا! .. كما استاء من قبله كتاب من كارل

ماركس ولينين وستالين بعد أن اكتشفوا "أن الماركسية هى صنو النازية".. لكن شتان بين "اكتشاف" الدكتور إسماعيل وهنا أبنت مثلاً .. شتان! ولقد اندهش الدكتور إسماعيل هو نفسه من "اكتشافه" ومن كيفية إجماع الدارسين على عبقرية عبد الرحمن بن خلدون، وعلى طرافة "مقدمته" وعلى قيمتها التأسيسية العظمى.

ولاشك أن اطلاع الدكتور إسماعيل على "مقدمة" عبد الرحمن بن خلدون هو اطلاع يسير، خفيف، قليل تختلجه شكلانية فى أغلب الأحيان، وتتعاوره أحكام وظنون مسبقة.

ولعل الدكتور الكاتب اطلع على بعض الكتب التى قولت "المقدمة" مالم تقله فجعلتها صالحة لكل مكان وزمان، أو جعلتها موافقة لإيديولوجية معينة ولفلسفة مخصوصة حتى صار ابن خلدون صنماً جباراً لديه؛ من يدرى؟ لكن؛ كيف نفهم هذه اللغة المدرسية التعليمية التى وشحها بأحكام بسيطة وقاطعة من أول مقالاته إلى أواسطها وإلى القريب من نهايتها؟.. وكيف نفهم هذه اللغة الوثوقية الشديدة الوثوق التى استعملها أيضاً الدكتور الكاتب وكأنها من العلوم الصحيحة التى لا تقبل حتى النقاش؟! هذه الوثوقية ذكرتنى بوثوقية الأصوليين..

تجهيل الآخرين:

وكيف يتهم الدكتور إسماعيل الآخرين، وأقصد الجمع الغفير ممن تناولوا "المقدمة" و "التاريخ" و "التعريف" بالتحليل والدراسة المعمقة والتأويل من العرب ومن المسلمين ومن الأجانب الأوروبيين والأمريكان بعدم التفطن إلى أن عبد الرحمن بن خلدون قد "سرق" نصوص إخوان الصفاء، وبجهلهم لتلك النصوص المسروقة؟ رغم أن هذه التهمة مسكوت عنها، غائبة، لكنها حاضرة فى تلك اللغة الوثوقية المعتدة بأحكامها البسيطة السطحية الباتة.

وفى ذلك الجمع الغفير الذى أشرنا إليه الفيلسوف المحقق لنصوص الفلاسفة العرب والمسلمين القدامى، وعالم الاجتماع، والعالم الألسنى، والعالم النفسانى، والمؤرخ المختص فى عصر بنى الأحمر وبنى مرين، وبنى عبد الواد، وبنى حفص، والديمغرافى، والجغرافى، وعالم الاقتصاد الباحث فى اقتصاديات العالم

الإسلامى القديم، وعالم السياسة وأنظمة الحكم، ومؤرخ الآداب والفنون والثقافة المغاربية الوسيطة، والمستشرقون من ذوى الخبرة فى علم الكلام، والارسطيات والأفلاطونيات والأفلوطينيات والغنوص وسر الحروف والسيمياء والملل والنحل والجمعيات السرية والروابط الصريحة والأستاذ الجامعى فى مقارنة الأديان والثقافات والحضارات .... إلخ هل هؤلاء وغيرهم ممن تناولوا "المقدمة" بالدراسة والنقد والتحليل لمن يتفطنوا، ولم يدر بخلدهم، ولم يخطر ببالهم أن عبد الرحمن بن خلدون "قد سرق" نصوص إخوان الصفاء إلا الدكتور إسماعيل وحده؟ فهذه إذن معجزة المعجزات فى الثقافة العربية الحديثة!.. كأنهم يتجاهلون كافة صلة فكر عبد الرحمن بن خلدون بأفكار إخوان الصفا وبغير إخوان الصفاء من الفلاسفة والعلماء والعارفين قبل عصره وإلى حد عصره إلا الدكتور إسماعيل ؟! أعتقد أن الدكتور الكاتب اكتسب من حيث لا أدرى العلم اللدنى!!.

المقابلات الشكلانية:

قال لى أحد المثقفين الأصدقاء، بعد أن قرأ مقالات الدكتور إسماعيل؛ هذا الشخص أراد أن يتشعبط على ظهر عبد الرحمن بن خلدون .. كما يفعل الصغار مع الكبار ....

قلت له: لا أقبل منك هذا، فالرجل حر فى نقده رغم الشتائم التى كالها لمؤلف "المقدمة" .... وهى شتائم لا أقبلها ولا يقبلها وهى تشير إلى انتهاك "أخلاقيات المهنة" وإلى قلة المعرفة وضحالتها عنده للأسف الشديد.

قال: لقد تكونت عند بعض المثقفين العرب اليوم عقدة التحطيم.

قلت: ذلك من يأسهم من أنفسهم ومن الآخرين.

قال: ما إن يقيموا بناء طوال قرن ونصف قرن ويحسنوه ويجملوه حتى يبادروا إلى المعول لتحطيمه وتخريبه .. ولم يتعظوا بدروس الماضى والحاضر. فالمتنبى قد ادين فى حياته وبعد مماته بالسرقة، لكنه باق وكأنه حى يرزق. لم ينله شئ من تلك الإدانات والمساخر النقدية، هذا مثال من بين ألف مثال!".

قلت المسخرة حقا أن يتحول الناقد الفكرى إلى جاسوس.

قال: لأن ذلك الناقد هو شكلانى؛ كما تقول: يحكم بالظاهر، وتغيب عنه الأعماق ... لو وضعنا كتاب ابن الأزرق وكتاب المقدمة لابن خلدون، وقابلنا نصوصا بنصوص لوجدنا كما فى منطق الدكتور الشكلانى، أن ابن الأزرق "سرق" ابن خلدون. وازيدك، فلو وضعنا نصوصا لأرسطو وافلاطون وافلوطين ونصوص رسائل إخوان الصفاء، لوجدنا إخوان الصفاء "سراقا". وانسج على هذا المنوال الكثير والكثير..

قلت: اعتقد أن الدكتور لم يفهم الفارق بين تكويننا الراهن وتكوينهم القديم، وبين مناهج تأليفاتنا وبين مناهجهم القديمة؛ فوحد بين تكويننا نحن والقدامى وبين مناهجنا ومناهجهم.

ثم لم أقرأ فى هذه المقالات تركيزاً قوياً على المفاهيم التى صنعها ابن خلدون وعلى مفاهيم إخوان الصفاء. لأن مفتاح ذلك التقابل بين نص ونص لايكون إلا بالتحليل المفهومى. هذا على صعيد الفلسفة وعلم العمران والاقتصاد إلخ. أما نسخ نص على نص فذلك فى متناول أى كان، ونتيجته هى فى الحقيقة لا نتيجة بل كلام فقط وتلك هى الشكلانية المقيتة. وبعد كل شئ "فالسرقة" كانت مفهوماً نقدياً وبلاغياً هيمن على الدراسات العربية القديمة. ومازال يجر هذا المفهوم بعض "المثقفين" العرب اليوم، وهو مفهوم غير دقيق من جهة ووضع لكابح عنيف للصياغات الدلالية المختلفة من جهة ثانية. ذلك أن نفس الدلالات يمكن لك أن تكتبها كل مرة بكلمات مختلفة؛ لذلك قال المحدثون اليوم بالتناص.

قال: لكن غاية ذلك الدكتور تحطيم الصنم بمطرقة من قصب.

قلت: أولاً: ابن خلدون ليس بصنم! "فالتعريف" ليس ترجمة ذاتية، لحياته ولحياة الآخرين، ولحياة عصره فقط؛ بل أيضاً نقد ذاتى كما نقول اليوم. ولو جاء هذا النقد الذاتى الذى وجهه لنفسه بكلمات لائقة ...

قال: صحيح .... لكن الدكتور الناقد قد خلط بين أخلاق ابن خلدون وسلوكه وبين "السرقة" ... وهذه رؤية وثوقية وأخلاقية ودينية. وللأسف ليست علمية. لأن العلم المنهجي اليوم يميز بين المؤلف ونصه. فلربما يكون المؤلف دساسا خبيثاً، ولربما يكون عمله الفكرى سامياً عبقرياً؛ مع العلم بأن بعض النقاد لا يحفلون اليوم بالمؤلف بل بالنص والنص لا غير ..

قلت: ثم إن تلك الأخلاق التى شتمها الدكتور إنما كانت شائعة؛ فما رأيك فى سلوك ابن عرفه وأخلاق ابن الخطيب وأخلاق الوزير ابن مرزوق وهم معاصرو ابن خلدون ومعايشوه تقريباً؟ وهذا النوع من الأخلاق لا يمكن أن يبرر ما ادعاه الدكتور من "سرقة" ... ودلالة لدعم حججه الضعيفة. أفلا ترى أن الدارس قد أخذ بمظاهر الأشياء لا بأعماقها وبمسارها؟.

قال: إذن للدكتور فكرة جاهزة عن صورة العلماء القدماء ... ومسبقه ...

قلت: وحسب أن كل عالم إنما هو فاضل تقى ورع حكيم نزيه ملائكى عالى الأخلاق ... وينسى أن ابن خلدون كان رجلاً سياسياً ممارساً للسياسة فى زمن الهبوط الحضارى .. ونحن في يومنا هذا لا نعذره بل نصفه فقط؛ ولكننا نلومه شديد اللوم. الدكتور الذى خلط بين أخلاق الرجل وبين عمله كوسيلة لدعم نقده الهزيل؛ إذ اخلاق المؤلف لا تنعكس بالضرورة على التأليف. فكم من عالم مستقيم الأخلاق له تأليف ردئ! وهذه بديهيات منهجية كما هو معروف. لكن الدكتور لم يحسب لها أى حساب لأنه فاقد المنهج بالأساس، المنهج العلمى أقصد، وكذلك الرؤية العلمية المتعمقة والشمولية .. قال .. لذلك لم يدرك قيمة ابن خلدون .. وأنت كيف ترى ذلك ؟

قلت : ابن خلدون قد أحدث قطيعة معرفية كما نقول اليوم، بينه وبين من سبقه من المفكرين والمؤرخين العرب والمسلمين .. وأراد أن يفهم عصره فهما حقيقيا جذريا، وأن يفتح مغاليق إشكالية الحكم فى المغرب الكبير وأنظمة المجتمعات المغاربية، وهذا موقف الفهم وبالتالى موقف التفسير والتحليل والتعليل.

هو موقف قل ما نجد نظيره عند أمثاله من المفكرين العرب فى العهود الوسيطة. ورغم أنه موقف وسيطى إلا أنه موقف حديث اليوم. فالمثقفون اليوم فى العالم العربى وفى غيره يجهتدون فى الفهم وبالتالى فى التفسير والتحليل والتعليل ولربما فى تقديم البديل .. هذا هو سر ابن خلدون، وهو سر عظيم لاشك فيه. أما الباقى، فهو كلام..

قال: لكن، يا أخى، كيف يعقل أن تنشر 'أخبار الأدب' هذا الطوفان من الشكليات والأغلاط والشتائم؟

قلت : هذه الجريدة حرة فيما تنشر، لكن المعروف عرفا فى الصحافة أن المقالات التى تنشر على أعمدتها لا تلزم إلا صاحبها ولا تعبر عن رأى الجريدة.

* * *

ردود معارضة (٣)

* * *

فى نفس العدد؛ كتب الأستاذ/ الطيب شلبى مقالا بعنوان "لماذا لم تكتشف آلاف الكتب سرقات ابن خلدون واكتشفها محمود إسماعيل"، هاكم نصه :

حولت كتابات الدكتور محمود إسماعيل "المشبوهة" فى "أخبار الأدب" أكبر رمز للتفكير التاريخى عند العرب إلى أكبر "لص"؛ حتى وجب القول بحسب منهج وكتابة محمود إسماعيل أن ابن خلدون لم يأت بجديد؛ وهو مختلق فى أحسن الحالات!!

وقد كتب الدكتور إسماعيل :

"كيف مضت قرون سبعة على هذه الجريمة المعرفية دون أن يكشف عنها أحد من الدارسين والباحثين، برغم آلاف الكتب التى صنفت وآلاف الدراسات والأبحاث التى أنجزها الباحثون عن المقدمة تلك ؟".

حقاً .. كيف لم تكشف آلاف الكتب عن "سرقات" ابن خلدون و "اكتشفها" محمود إسماعيل الذى بدا متسرعا حتى قبل أن يكتشف بنفس الأسلوب "العلمى" ذلك أن فرقة إخوان الصفا الباطنية قد أخذت من علوم اليونان وأهل عصرها ولا يعلم لها مصدر هام سوى ما خلفته من رسائل، وما كتبه عنها أبو حيان التوحيدى فى مسامراته فى "الإمتاع والمؤانسة"؛ حتى ظن مؤرخو الأفكار أن التوحيدى واحد من تلك الفرقة.

ولم كانت كتابات الدكتور إسماعيل متهافتة حتى قال :

"أجد نفسى فى غنى عن تقديم البراهين والأدلة والقرائن لإثبات حقيقة السطو المشئومة". فقد كتب الدكتور أبو يعرب المرزوقى من جامعة تونس وهو أستاذ فلسفة مرموق مداخلة كاملة بناها على المصادر الأساسية والمراجع الضرورية ومعرفه فى ١١ صفحة مرقونة وبعث بها إلى الروائى جمال الغيطانى رئيس تحرير "أخبار الأدب" للنشر ردا على كتابات الدكتور إسماعيل الذى سارع كذلك بنشرها فى كتاب فى دار نشر مصرية. وتناول أبو العرب المرزوقى فى رده خمس مسائل أساسية هى :

أولاً : "دليل الاختلاف بين النظرية والتطبيق وعلام يدل؟".

ثانياً: "طبيعة المسروقات المزعومة وفيم يتمثل الانتحال؟".

ثالثاً: "النماذج التى ضربها الأستاذ وعلام تدل؟".

رابعاً: "طبيعة رسائل إخوان الصفاء وهل فيها ما يمكن انتحاله؟".

خامساً: "طبيعة عمل ابن خلدون؛ ولم تعد المقدمة عملية نسقية لدخض نظرية الإمامة المعصومة؟".

وأهم ما ميز بحث (أبو يعرب) المرزوقى هو أنه قد فصل ما بين المبحث الإبسمتولوجى الذى طبع كتابات ابن خلدون وما بين رسائل اخوان الصفا التى عملت لأجل أهداف سياسية عرف بها مؤرخو الأفكار وعرفها قارئو الرسائل؛ وهو ما كتبه كثيرون وفيهم بعض المفكرين المصريين.

إلا أن المسألة لا تتجاوز حدها المعقول، وهى لا تتعلق بخلاف ما بين المغرب والمشرق؛ حتى وإن لم يكتشف الدكتور طه حسين "سرقات" ابن خلدون و"اكتشفها" الدكتور إسماعيل !!

كما أن الروائى جمال الغيطانى رئيس تحرير "أخبار الأدب" قد ضيع بعض حقوق (أبو يعرب) المرزوقى حين أغفل فقرات أساسية من مقاربته؛ فاختلفت عن الأصل الذى بعث به؛ وهو أكثر متانة ونشرها ناقصة وإن وفت بالمقصود؛ وهو فضح "المتهافتين" وتمييز النواقص .. وللموضوع عودة أخرى!

* * *

ردود معـــارضـــة (٤)

* * *

فى نفس العدد أيضاً كتبت الأستاذه/ آمال موسى مقالا بعنوان "**هل سرق ابن خلدون نظريات إخوان الصفا؟**"؛ هاكم نصه :

هل سرق ابن خلدون نظريات اخوان الصفا؟ قد تستغربون السؤال وتبادره إلى الذهن؛ وأيضاً عن غرابة المقارنة التىيخفيها السؤال ويظهرها فى آن.

هذا السؤال طرحه الدكتور المصرى محمود إسماعيل، ليجيب عنه بالإيجاب.

طرحه فى جريدة "أخبار الأدب" على امتداد سبع حلقات؛ الشيء الذى جعل صاحب السؤال أو لنقل مكتشف الجريمة (غير الموصوفة) يفكر فى جمعها ونشرها فى كتاب أغلب الظن أنه سيصدر قريباً جداً ..

وإذا اعتبرنا أن الناقد الباحث يوصف بالعبقرية إذا حقق إضافة وأنجز سبقا فى مجال الكشف عن الحقيقة، فإن الدكتور محمود إسماعيل بالنظر إلى المقدمة التى وضعتها رئاسة تحرير الجريدة (وهو ما يفيد التبنى) يعد بالفعل عبقريا؛ لاسيما وأنه كشف عن العلاقة التى كانت غائبة عن الكثيرين بين المقدمة وآثار

إخوان الصفا. وبالإمكان أن نشيد بأنه عبقرى من طراز رفيع لأنه سبق كل العباقرة الذين لم يكتشفوا السرقة من زمن وقوعها إلى اليوم!!

هناك من اعتبر أن الرد على الدكتور محمود إسماعيل خطأ فى حد ذاته. ولكن بالتمعن فى خطورة المسألة، سنصل إلى حقيقة من نوع آخر: الرد هو بالفعل خطأ؛ ولكن عدم الرد فى هذه الحالة الاستثنائية، الشاذة يعتبر مع الأسف الشديد أخطأ!

وهى كذلك لأن المشهد الثقافى العربى عموما يشهد بعض الشقوق التى تسمح بتسرب ريح جانبية خطيرة، هذا إلى جانب الانتشار الواسع للجريدة التى نشرت البحث المطول بتبن منقطع النظير.

وأيضاً الصمت لغة عالية مازلنا بعد نتهجى أبجديتها؛ لاسيما وان السواد الأعظم يفهم الصمت على أنه الرضى والموافقة!

"دار ثقافة ابن خلدون"، أثارت التهمة الموجهة للعلامة ابن خلدون؛ وهى إثارة طبيعية جدا؛ فحاولت أن تستجيب ــ وليس أن ترد الفعل ــ بطريقة علمية ثقافية وذلك بدعوة الدكتور أبو يعرب المرزوقى ليقرأ الرسالة التى بعثها إلى جريدة أخبار الأدب مع الحوار والتناقش والحديث مع حضور محترم فى العدد والمستوى فى "نادى كتب وقضايا" الذى يشرف عليه الأستاذ رضا الملولى.

فى هذه المقالة سنحاول أن ننقل أهم ما جاء فى رسالة الدكتور أبو يعرب المرزوقى.

ولكن قبل الولوج فى أعماق هذه الرسالة القوية الأساس، نلفت الانتباه إلى أن الدكتور أبو يعرب المرزوقى قد كتب فى الماضى عن إخوان الصفا وخصص ما يقارب ٦٠ صفحة من رسالة دكتوراه حول إخوان الصفا؛ وهو ما يفيد مسبقا أهلية هذا الرجل ليرد على سؤال "هل سرق ابن خلدون نظريات اخوان الصفاء؟".

ولكن قبل النظر فى الإجابة المتخصصة والقوية بحججها وبلاغتها العلمية، قد يتساءل البعض عما إذا كانت الحلقات السبع التى نشرتها "جريدة أخبار الأدب" تندرج فى دائرة الأبحاث العلمية.

المرزوقى يعلق على هذه الأبحاث ويقول أنها من قبيل دعاوى المقارنات السطحية وخالية من أدنى شروط البحث العلمى الرصين.

وهو ما يعنى أن صاحب المسلسل لا علم له بأدنى مميزات البحث العلمى، ولا فرق بينه وبين مجرد الكلام الغافل الذى يدل على انحطاط الوعى وفقدان المنهج.

ويتجلى فقدان المنهج فى غياب شروط المقارنة؛ وخاصة أولها الذى يقر بعدم تجاوز مبدأ عدم تواصل الأجناس؛ أى لا يمكن المقارنة بين أمرين من طبيعة متناقضة.

وبهذا يكون الدكتور أبو يعرب المرزوقى قد حسم الموضوع من بدايته، وذلك بتعريته من الهالة العلمية التى أكسبها الدكتور إسماعيل لسلسلة مقالاته بصفة لا تستند لأدنى شروط العلم !

ولكن، مع ذلك سنفترض أننا أمام بحث علمى يستحق المجابهة والمناقشة والإنصات، فكيف بدد أبو يعرب المرزوقى السؤال المروج؟

يقول المرزوقى أن مقدمة ابن خلدون لا يمكن أن تنسب إلى رسائل إخوان الصفا، لكونها أتت بالأساس لدحض الفكر التلفيقى الذى يمثل جوهر مضمونها!

وعلق على دليل الباحث الذى اعتبر فيه الاختلاف بين النظرية والتطبيق عند ابن خلدون حجة على انه قد سرق نظرياته عن إخوان الصفا. علق دكتورنا على هذه الحجة بخلوها من كل منطق، ورد عليه بحالات تفند ما ذهب إليه. ومنها حالة ديكارت مثلا الذى بالرغم من اشتهاره بثورته المنهجية؛ إلا أنه عندما حاول أن يطبق نظريته؛ أنتج فيزياء يعتبرها الجميع رواية من روايات الخيال العلمى.

فى المرحلة الثانية، قام المرزوقى بمناقشة ما ذهب الباحث إلى اعتباره انتحالا فى المصطلحات والتعريفات الخاصة بإخوان الصفا. وهنا تساءل المرزوقى

إذا ما كانت المصطلحات والتعريفات حكرا على البعض دون البعض؟ وتساءل أيضاً عن مدى وجود بحث للدكتور إسماعيل يبين فيه أن المعجم الخلدوني هو عينه المعجم الصفوي، وأن هذا المعجم ينفرد به الصفويون؟

وأضاف المرزوقي في هذه النقطة. يقول بسخرية : "إذا كان الاشتراك في المصطلح والتقدم في الزمان دليلين كافيين لإثبات السرقة؛ فإن ابن خلدون يصبح قد سرق سارقا!".

ورد مصدرنا أيضاً على تهمة اعتبار نظرية التصوف عند ابن خلدون منقولة عن إخوان الصفا؛ بأن هذه التهمة تعود بالأساس على مقدمها، وأن ابن خلدون اعتبر الجوع وقتل القوى الطبيعية سببا صناعيا للوصول إلى قتل قوى النفس والإداك الكشفي، بينما ـ وهنا التناقض ـ أعتبر إخوان الصفا موت القوى البدنية والجوع نتيجة للإدراك الكشفي!

وبلفت النظر عن الاختلاف والاتفاق؛ يخصص المرزوقي جزءا من رسالته لتقييم رسائل إخوان الصفا، تلك التي سجل خلوها مما يمكن انتحاله "يعجب المرء من أحد يأتي ليتحدث الآن في نهاية القرن العشرين عن رسائل إخوان الصفا معتبرا إياهم قدموا عملا فلسفيا راقيا يمكن لمثل ابن خلدون أن ينتحل منه شيئاً".

وأضاف أن إخوان الصفا أعضاء جماعة سرية كتبوا برنامج حزب يسعى للوصول إلى الحكم بالوسائل التي يقتضيها عصرهم. وأنهم أبعد الناس عن العلم والفلسفة بمقتضى طبيعة المشروع الذي يسعون إليه. لعلكم قد لاحظتم أن التركيز قد شمل إخوان الصفا ولكنه تركيز استوجبته التهمة الموجهة؛ هو تركيز يلفت النظر أكثر فأكثر إلى تميز ابن خلدون؛ لأن بالأدنى يحدد الأعلى علوه !

وخصص المرزوقي في خاتمة الرسالة فقرة لابن خلدون منفردا، متفردا فيها، ورفع الحجب عن مشروعه مبرزا بلغة غاية في البساطة وهي أن مقدمة ابن خلدون لم تؤلف إلا في كتابة التاريخ ومعرفة أحكام الظاهرة السياسية وقوانين التغيير الاجتماعي والثورات السياسية وشروط نجاحها وفشلها.

إن جلسته يوم الجمعة الفارط بدار ثقافة ابن خلدون، قد دافعت بما قدمه الكتور أبو يعرب المرزوقى عن أحقية عقدها.

ولكن كل الخوف الآن هو أن يظهر مسلسل بأربع عشرة حلقة حول إخوان الصفا وخفايا مشروعهم الفلسفى الكبير!

فى الختام لانجد لفظة أفضل من تلك التى قالها المرزوقى : "اللهم زدنى علما"!

* * *

ردود معـــارضـــة (٥)

* * *

كتب الأستاذ/ هشام السنوسى ـ فى نفس العدد أيضاً ـ مقالا بعنوان :"**الخطر فى الرد وليس فى الاتهام**"؛ نصه كالتالى :

بتاريخ ٢٢ سبتمبر من هذه السنة بدأ الدكتور المصرى محمود إسماعيل فى نشر دراسة حول موضوع طرح فى شكل السؤال التالى:

هل سرق ابن خلدون أفكار "إخوان الصفا"؟

ومع أن طرح الموضوع فى شكل استفهام يفترض من ناحية اللايقينية، ومن ناحية أخرى منهجاً قائماً على متوازية الجمع والبحث فى آن معا؛ مع إمكانية عدم الخلاص إلى فكرة نهائية لحسم الاشكالية؛ إلا أن الدكتور محمود إسماعيل يتملص من الإشكاليات التى يفترضها عنوان بحثه ويقرر منذ المقدمة الحقيقة المطلقة التالية:

".. لقد أسفر الشك ـ بحق ـ عن يقين مفزع ومروع بطبيعة الحال .. لقد سطا إمام المؤرخين على آراء الاخوان المهشمين من قبل الباحثين .!! وأنه كان صادقا حين قال انه أنجز المقدمة التى اعتبرها فتحا معرفيا غير مسبوق فى خمسة شهور ليس إلا. فهذه الشهور الخمسة كافية لعملية السطو والتمويه المحكم الذى خلد "الأسطورة" قرابة سبعة قرون دون أن يفتضح سرها".

ومن خلال هذ الاستشهاد يبدو واضحاً أن هدف الدكتور محمود إسماعيل ليس فتح الحوار وإضاءة مساحات مظلمة في تاريخ الفكر العربي؛ إنما هدفه ترسيخ وترويج قناعة يحدوها الإطلاق. هذا الطرح الذي لا تسمح المساحة بالدخول في تفاصيله؛ أثار الكثير من مثقفينا؛ وهو ما جعل الدكتور التونسي أبو يعرب المرزوقي يقدم دراسة لذات المجلة التي نشرت اتهامات محمود إسماعيل يفند من خلالها هذه الإدعاءات ويجردها من كل ما له علاقة بمسئولية أمانة البحث العلمي. فقد قدم الدكتور معلومات قيمة حول طبيعة المسروقات المزعومة؛ وبين أن المفاهيم التي زعم أنها منتحلة من الموروث الفكري لحركة إخوان الصفا هي في الحقيقة وردت عند مفكرين سبقوا هذه الحركة. وإذا كان الأمر كما أراد الدكتور محمود إسماعيل؛ فإن ابن خلدون يكون قد سرق من سارق.

خطـورة الـرد :

إنه لمن الصعب الدخول في المجادلة غير المباشرة بين الدكتورين خوفا من الوقوع في عملية انتقائية بحكم عدم توافر المساحة الكافية، وخوفا أيضاً من الاحجاف من حق الدكتور محمود إسماعيل الذي لم تتم محاورته مباشرة؛ مثلما وفر لنا ذلك الزميل رضا الملولي في جلسة يوم الجمعة الماضي مع الدكتور المرزوقي. وبالرغم من أن رد هذا الأخير تكتسيه صبغة أكاديمية واضحة، بالإضافة إلى المعلومات التاريخية التي لاتدع مجالا للشك بأن محمود إسماعيل تسرع في الإفصاح عن أفكاره التي من الواضح أنها كانت تروم إحداث الدهشة دون الأخذ بعين الاعتبار توابع ذلك من نقاشات ليست في محلها؛ قد تفرز المزيد من التحسس في مجال الجدل الثقافي المشرقي ـــ المغاربي. ومع أن الدكتور المرزوقي قد نبه منذ بداية محاضرته إلى ذلك؛ إلا أنه لم يتمالك نفسه من الوقوع فيه. فقد قاده تحمسه إلى الحسم بشكل مطلق في إخوان الصفا، مع أن هؤلاء لا يتحملون مسئولية شطحات الدكتور محمود إسماعيل. حيث ورد في دراسة الدكتور المرزقي "وما هي نظريات إخوان الصفا التي يمكن الزعم أنها من اختراعهم

وإبداع عقولهم؟ أليست جميعهاً من مبتذلات الثقافة العامية وأدناها في الشرق الأدنى منذ الحقبة المتقدمة على الإسلام في الحضارة الهللينستية الإسكندرانية؟".

أن مثل هذا الاستشهاد الذي تكرر في أشكال ومضامين متعددة يبرز بدون شك المساحة الهامة التي صنعها رد الفعل في بحث الدكتور المرزوقي.

هذا ما نخشاه؛ لأن ذلك قد يؤثر على مصداقية البحث العلمي ويعيد إليه فكرة الانتقاء الجغرافي التي زرعها مفكرون في المغرب والمشرق وعلى حد علمنا فإن إخوان الصفا أيضاً لم يشكلوا دائرة اهتمام دراسي بالنسبة للدكتور المرزوقي؛ فكيف إذن يسمح لنفسه بالحديث بهذا الشكل الإطلاقي والحاسم؟

* * *

تعقـــيب

* * *

بتاريخ ١٩٩٧/١/١٩ قمنا بالتعقيب على المقالات السابقة للإخوة التوانسة، نشر في مجلة "أخبار الأدب" بعنوان: "حوار ... أم شجار؟" إليكم نصه:

لم أكن أرجم بالغيب حين اختتمت خاتمة كتابي "نهاية أسطورة" بالقول: "أتوقع أن يثير هذا العمل ضجة كبرى، إذ سوف يقابل باستحسان من لدن المتخصصين الواعين. على أنني أتوقع جلبة وصخباً من قبل الأدعياء وأنصاف المتعلمين الذين نصبوا أنفسهم سدنة وكهنة وأوصياء على التراث العربي الإسلامي، ولسوف يكيلون إلى المؤلف تهم إثارة البلبلة الفكرية وهدم أعلام التراث ورموزه وغيرها"!

إذ صح ما توقعت، فقد تراوحت ردود الفعل ما بين مؤيد ومحايد ومندد. وما يعنيني هو الرد على المنددين والمشككين في قيمة العمل؛ وذلك بإثارة حملة عشوائية غوغائية على صاحبه تاركين العمل نفسه دون تحقيق وفحص وتدقيق، منافحين ومدافعين عن ابن خلدون دفاعاً ذرائعياً تبريرياً، منزلقين إلى هوة النعرات الإقليمية والنزعات الإثنية.

في عدد "أخبار الأدب" الصادر بتاريخ ٢٢ ديسمبر سنة ١٩٩٦ طالعت عدداً من المقالات بأقلام الإخوة التوانسة عز الدين المدني وآمال موسى وهشام السنوسي والطيب شلبي، وأغلبهم فيما أظن من الصحفيين وكتاب الأعمدة في مجال الثقافة في الصحف التونسية السيارة. وجلهم وإن كانوا على دراية ما بابن خلدون، فهي لاتؤهلهم لاقتحام موضوع من الخطورة بمكان يتمحور حول أصالة أفكاره من عدمها. وكلهم فيما أرى يجهلون تماماً إخوان الصفا الطرف الآخر والأساسي في القضية المثارة!! فالصديق عز الدين المدني قدم أطروحته في صيغة حوار أدبي طريف لا يرقى إلى أبجدية البحث الأكاديمي الدقيق والصارم. وبرغم تنديده بكاتب الدراسة لتحامله المقذع على ابن خلدون وأخلاقياته؛ فقد وقع في المحظور حين اتهم لغة المؤلف بأنها "لغة الشارع الساقطة، هذا فضلا عن الجهل والاطلاع اليسير الخفيف والشكلاني على المقدمة، واتباعه منهجاً يعول على الأحكام والظنون المسبقة. كذا عدم الإحاطة بمناهج التأليف عند القدماء، وأخيراً الوقوع في منزلق التفسير الأخلاقي للتاريخ!!".

وربما نلتمس العذر للناقد في عدم اطلاعه على الكتاب بمعلوماته الموثقة. ولو قدر له الاطلاع لعلم أن النعوت التي أطلقها المؤلف على ابن خلدون مستمدة من نصوص ابن خلدون نفسه؛ كما وردت في كتابه "التعريف" فضلا عن أحكام جل الدارسين الذين بهروا بإنجاز ابن خلدون وتحفظوا على أخلاقياته وسلوكياته التي لا تبرر قط بذريعة اشتغاله بالسياسة. ولو شاء المزيد فنحيله إلى كتاب "رفع الإصر" لابن حجر الذي شكك في المقدمة واعتبرها عملاً مخلاً مضطرباً غير متجانس "رفع الإصر جـ٢، ص ٣٤٣ وما بعدها". كذا نحيل الناقد إلى آراء ثلة من معاصري ابن خلدون مثل البشبيشي وغيره التي أثبتها السخاوي في كتاب "الضوء اللامع، جـ٢، ص ٣٦ ـ ٤٠" ليقف على حقيقة أخلاق ابن خلدون التي لا تنفصل قط عن إنجازه. وتلك مسألة يعيها المشتغلون بالتاريخ وعول عليها القدماء في منهج "الجرح والتعديل" للوثوق من مصداقية المؤرخ كشرط أساسي للوثوق من أحكامه. وليعلم أن ابن خلدون قد عول عليها نفسه عندما شكك في معلومات البكري ـ رغم ثرائها ـ عن تاريخ المغرب، لأن الأخير في نظره كان كذاباً!!

والباحث لم يرتكب إثماً عندما أفرد مبحثا عن أخلاقيات ابن خلدون فى كتابه دون أن يقع بذلك فى منزلق التفسير الأخلاقى. وليعلم الأستاذ المدنى ـ وربما يعلم ـ أن المؤلف يعول فى كتاباته على المنهج المادى التاريخى ويفيد من سائر المناهج الأخرى حسب تلاؤمها مع موضوع البحث؛ خصوصاً منهج التحليل النفسى الذى يفيد فى الكشف عن أثر شخصية ابن خلدون العصابية ـ كما قال الجابرى ـ وإخفاقاته السياسية فى إقدامه على ما أقدم عليه من سطو على رسائل إخوان الصفا الذين أكدوا قبل "فوكو" على أن طبيعة الموضوع هى التى تحدد طبيعة منهجية تناوله!

لقد كذب ابن خلدون حين زعم أن "المقدمة" غير مسبوقة؛ فماذا لو جاء باحث ليثبت أن جماع أفكاره مأخوذ عن إخوان الصفا؟ إن إثبات ذلك لا يتسنى دون التعويل على مقاربة إثبات النصوص ومقابلتها؛ وهو ما عولنا عليه بالفعل حين وقفنا على أكثر من مائتى نص تحتوى جل آراء ابن خلدون التى نسبها إلى نفسه دون وجه حق، واكتسب بها شهرته المتعارف عليها بالباطل. لقد تغاضينا عن قصد عن تقديم ما اقتبسه ابن خلدون عن ابن الأثير حين كتب كتابه "العبر" لا لشئ إلا لأن المتعارف عليه بين الدارسين والمؤرخين أن اللاحقين لم يجدوا غضاضة فى النقل عن السابقين فى مجال الوقائع والأحداث. فتاريخ الرقيق على سبيل المثال موجود بالكامل فى "نهاية الأرب" للنويرى (جـ ٢٢،٢٦). لقد كان هذا الأسلوب شائعاً ومبرراً كما قلت فى مجال الوقائع والأحداث وليس فى مجال الآراء والنظريات. وهو ما راعنا ودفعنا لإثبات حقيقة السطو الخلدونى دون أن ننتهك آداب المهنة؛ كما ذهب الصديق عز الدين المدنى.

أما الأخت آمال موسى؛ فقد تجلت فى مقالها كالعادة على رئاسة تحرير مجلة "أخبار الأدب" حين ذهبت إلى تبنى المجلة رأى المؤلف. ولتعلم الأخت الفاضلة أن الأخير قدم مخطوطة كتابه للمجلة بنفس العنوان الذى صدر به وهو "نهاية أسطورة" ـ نظريات ابن خلدون مقتبسة من نظريات إخوان الصفا". لكن رئيس التحرير انطلاقاً من موقف حيادى عدل العنوان بجعله فى صورة تساؤل

هو: "هل سرق ابن خلدون آراء إخـوان الصفا؟" أمـام هذا الخلط ومنطـق الاتهـام والدمغ الذى يسيطر على آليات الحوار بين المثقفين العرب المعاصرين فإن الكاتب يعلن عدم استجابته لمديحها لشخصه بأنه "عبقرى من طراز رفيع". فالكاتب يعـرف تماماً قدر نفسه، وما قدمه يعد أمـراً طبيعياً نتيجـة بحث وتحقيق مضنٍ وطويـل وعميـق، تأسيسـاً علـى جهـود سـابقة لبعض الدارسـين من أمثـال الدكتـور عمـر الدسوقى الذى شكك فى مقدمة ابن خلدون وذلك فى كتابه عن "إخوان الصفـا"، كذا ما ذهب إليه الدكتور على الوردى فى دراسة عن ابـن خلـدون (ص ١٦١، ١٦٢، ١٦٣) التى أثبت فيها نقل ابـن خلـدون فـى بعض المسـائل مثـل "أعمـار الـدول" و "الدورة الإجتماعية" و "نظام الكـون والأخـلاق". وتلـك حقيقـة وقـف عليهـا الأسـتاذ المدقق محيى الدين اللاذقانى ليثبـت أن الإشـكالية التـى قدمنـا إجابـات شـافية عنهـا سبق وطرحت فى الستينيات؛ ومن ثم فإن إنجازنـا ليـس وهمـا أو اعتسـافا لأحكـام مسبقة؛ كما توهم البعض. وقد عرضنـا تفصيـلاً لملابسـات الموضـوع فـى مقدمـة كتابنا المطولة بما يغنى عن اللجاج. أما عـن تبنيهـا وجهـة نظـر الصديـق الدكتـور المرزوقى عن جماعة إخوان الصفا بحكم "أنه كتب عنهم ٦٠ صفحة فـى أطروحـة للدكتوراة"، فلأطمئنها بأنه لم يفعل أكثر من ترديد أحكام خاطئة ومتداولـة وقـاصرة عن فهم حركتهم وأفكارهم.

وإذ أؤكد عدم انتشـائى ودغدغـة مشـاعرى حيـن وصفتنـى بـالعبقرى؛ أؤكـد بالمثل عدم ارتياعى لنعت الأستاذ الطيب شلبى؛ حين وصـف كتاباتى بأنها "متهافتة" والتهافت الحقيقى مردود إليه حين حكم على إخـوان الصفـا بـأنهم "جماعـة سياسـية ذات فكر متهافت وملحد"، مردداً فـى ذلـك آراء أسـتاذه المرزوقـى. ولسـوف يقـف خلال الأسابيع القادمــة علـى حقيقـة نشـأة الجماعـة ومؤسسـيها وانتماءاتهـا الطبقيـة والمذهبية، ومرجعيتهـا الفكريـة، ونظريتهـا فـى المعرفـة، وآراء مفكريهـا فـى كـل الموضوعات التى طرقوها، وانتحلها ابن خلدون فيما بعد، ونسبها إلـى نفسـه. وإن غداً لناظره قريب..!!

مع ذلك أشكر له وقفته الموضوعية إزاء ظاهرة تحويل الحوار عن مراميه الأصلية إلى معارك جانبية بين المصريين والتونسيين أو بين المشرق والمغرب، كما حدث من قبل بين حسن حنفى والجابرى، فيما عرف بـ "حوار المشرق والمغرب"؛ تأسيساً على تجارب تراثية مأسوف عليها؛ كتلك التى وقعت بين ابن عبد ربه الأندلسى والثعالبى ومعاصريه فى الأزمان الغابرة.

أشكر بالمثل الأستاذ هشام السنونسى إلى تنبيهه وتنويهه بخطورة هذا الطرح المراهق السابق للمسألة، وانتقاده أسلوب الدكتور المرزوقى الذى وقع بوعى أو بدونه فى الشرك.

وإذا كان قد اعترف ضمناً بسرقات ابن خلدون من الإخوان فقال "أنه سرق من سارق" فإنى أوافقه تصريحاً على سرقة ابن خلدون من الإخوان، وأرجئ إثبات أصالة فكر الأخيرين حتى يتم نشر كتابى عن إخوان الصفا؛ رواد التنوير فى الفكر الإسلامى.

عندئذ يكتسى الحوار جدواه ومغزاه!!

أخيراً أنوه بموقف الأخوة التوانسة الذين أولوا المسألة اهتماماً، فعقدوا ندوة متخصصة حول الموضوع، شارك بها نخبة من المفكرين والباحثين؛ وهو أمر يدعو للتفاؤل من حيث علمية الطرح وخروج الإشكالية من دوائر الإعلام الثقافى إلى حقل البحث الأكاديمى. كذا إقدام الإذاعة التونسية على عقد حوار بين مفكر تونسى يجرى اختياره وبين مؤلف الكتاب فى صيغة مناظرة عبر الأثير.

ومبلغ علمى أن الباحثين والدارسين المغاربة قد أولوا الموضوع اهتماماً كبيراً، ولسوف نسعد بآرائهم قريباً. لما فى ذلك من جدوى فى الكشف عن حقيقة الأمر؛ خصوصاً وأن الزملاء المصريين قد أسهموا فى الحوار؛ وذلك بعقد ندوة فى الأسبوع الماضى بكلية الآداب جامعة عين شمس بالقاهرة. ومن المؤكد أن حصاد ذلك كله سوف يسهم فى إجلاء الحقيقة. وحسبى ـ فى تواضع ـ أن كان لى شرف إثارة الموضوع. ولسوف أتقبل نتائج الحوارات بصدر رحب؛ بغض النظر

عن صحة أطروحتي أو عدمها؛ مع التنويه بأن من يتصدى لنفي صحتها ومصداقيتها عليه أن يفند بالبرهان وبالمنطق أكثر من عشرين دليلاً وقرينة سقتها لتأكيد صحة الأطروحة. عليه كذلك قبل أن يشاحح في مصداقيتها؛ تفنيد أكثر من مائتي نص تحمل قوام آراء ابن خلدون وأفكاره التي ادعى أنها من إبداعه، وذهبنا إلى أنه انتحلها من رسائل إخوان الصفا.

تلك إذن دعوة لمشاركة العلماء المتخصصين للدخول في جوهر الإشكالية، بدلاً من المماحكات الإعلامية، والدعاوى الذرائعية التبريرية، والتمسح بالمنهج والمنهجية؛ دون أدنى علم بأصول المنهج وأولياته.

* * *

ردود معـــارضـــة (٦)

* * *

كتب الدكتور/ البشير بن سلامة مقالاً نشر بمجلة "أخبار الأدب" بتاريخ ١٩٩٧/١/٥ بعنوان: "هل حقا سرق ابن خلدون نظريات إخوان الصفا؟"؛ قال فيه:

عندما قرأت على مدى سبعة أعداد من جريدة "أخبار الأدب"(١) ما كتبه د. محمود إسماعيل بخصوص ادعائه سرقة ابن خلدون لنظريات إخوان الصفا؛ أصابني بادئ ذي بدء شئ من الدهشة والضيق. ثم قررت أن أتحمل مشقة هذه المطاعن الموجهة ضد من أجمع الشرق والغرب على ريادته في سن نظرية فتحت الباب لولوج علم من العلوم، لايزال تتعدد فروعه وتتسع فنونه عند علماء الغرب بالذات، منذ القرن التاسع عشر. ومع شعوري من أول وهلة بأن كلام د. محمود إسماعيل غير مقنع ألبتة، وأنه أخطأ المقارنة وحاد عن الموضوعية العلمية في البحث، والتبس عليه موضوع السرقة في الأدب والمعرفة؛ فأضاع وقته ووقت القارئ فيما لا ينفع ولا يجدي؛ قلت في نفسي ما الذي دفعه إلى ذلك؟ وهو الذي لم يبين لنا بالضبط كقراء الظروف التي فتحت له عينيه على هذه السرقة الموصوفة،

و "هدته" إلى الكشف عن سارق وصلت به العبقرية إلى حد جعلته يفلت طيلة قرون، من قبضة أبرع النقاد والباحثين من الشرق والغرب.

وقلت فى نفسى أيضاً: لعل صاحبنا انساق إلى الموضة التى عرفناها، منذ أواخر الستينات والمتمثلة فى قيام بعض الباحثين بسلخ كبار رواد النهضة والتجديد كمحمد عبده وطه حسين وخير الدين التونسى وأبى القاسم الشابى وغيرهم. وهذا ربما من باب "خالف تعرف"، أو هو من تأثير بعض الإيديولوجيات، أو نتيجة للتطرف الفكرى أو الدينى ولكل ما لا يمت إلى موضوعية البحث العلمى والمنهجية العلمية بسبب.

ولما أتاح لى د. محمود إسماعيل بهذه الصورة الغريبة الفرصة للرجوع إلى رسائل إخوان الصفا ومقدمة ابن خلدون ـ وهذه الأخيرة كانت بالنسبة إلىّ محل بحث عميق حسب الطرق الحديثة أثناء دراستى بدار المعلمين العليا بتونس ـ قلت فى نفسى أيضاً ولابد أن يكون الشيطان قد وسوس لى بذلك. لعل الدكتور ـ لما وصل فى انغماسه فى رسائل إخوان الصفا إلى الرسالة الحادية عشرة وهى الرسالة الثانية والخمسون والأخيرة بعنوان "فى ماهية السحر والعزائم والعين" لفتت نظره فصول منها تتعلق بمعرفة السارق وسنه، وإصابة ما سرق ومعرفة الموضع الذى فيه السرقة ومعرفة جنس المسروق؛ فألهمته عندما أحكم الصنعة بشئ لم يخطر على باله ابداً إذ ظفر عند تطبيق ما نصح به الإخوان فى هذا الباب؛ فظفر بابن خلدون سارقاً. ولتعريفك بجلية الأمر أورد عليك أيها القارئ الكريم ما جاء فى فصل من فصول هذه الرسالة: "كان لى سابق من فضلاء الناس وخيارهم من إخواننا وكان يستعين فى معيشته بصناعة النجوم، فحضرته يوما وقد جاء رجل فجلس عنده وقال له: تسأل عن شئ سرق. قال: نعم ما هو؟ فأخبره من جنسه قال: كم هو؟ فأخبره عن كميته. قال: فمن أخذه وهل الآخذ ذكر أم أنثى، حرام عبد؟ فذكره. فقال: كم سنه؟ فذكره. فقال كيف هو؟ فأعلمه. فمضى فى طلبه ثم عاد وقد أصاب فدفع إليه شيئاً صالحاً فاستحسنت هذا منه ورأيته سحراً مليحاً ورأيت منفعة عاجلة والظفر به مليحاً والحكم به مستحسناً. فسألته أن يفيدنى بذلك ففعل. وكان بهذا محرضا على طلب هذا العلم

والحرص فى بلوغ غايته والوصول إلى نهايته. فبلغت من ذلك بحسب التوفيق. وأريد أن أذكر لك هذا الباب فإنه لا غنى لك ولا لأحد من إخواننا أيدهم الله عنه .. وهو مذكور فى كتب أحكام النجوم. وجميع ما ذكرناه آنفا وكل ذلك من الحكماء أخذناه وعنهم روينا وكل منهم كذلك حتى يكون الأصل فيه المؤيدون بالوحى السماوى والتنزيل الربانى والأمر العلوى".

(٢) بدون تعليق:

ولعل د. محمود إسماعيل عندما قرأ هذه الفصول؛ كان ذلك محرضاً له على طلب هذا العلم والحرص فى بلوغ غايته والوصول إلى نهايته؛ فبلغ من ذلك بحسب التوفيق .. وهداه هذا العلم إلى هذا السارق الذى بقى خافياً على الناس جميعاً قروناً طويلة. ولابد أن الدكتور "أخذ الطالع وجود الحساب وأحسن العمل وصدق العلم وأصاب الحكم".

وهكذا عندما نعرف ما عليه هؤلاء الإخوان وباعترافهم من إيمان بالشعوذة ـ وإن فرقوا بين السحر الحلال والسحر الباطل ـ هل يمكن لنا أن نصدق بأن ابن خلدون سرق نظرياتهم وهم الذين اعترفوا كم من مرة أنهم أخذوا معرفتهم من الحكماء والفلاسفة القدامى؟ زد على ذلك أن ابن خلدون عقد فصلا كاملا يندد بهذه العلوم بعنوان "فى إبطال صناعة النجوم وضعف مداركها وفساد غايتها".

يقول ابن خلدون بعد أن حلل الموضوع "فقد بان لك بطلان هذه الصناعة من طريق الشرع وضعف مداركها مع ذلك من طريق العقل؛ مع ما لها من مضار فى العمران الإنسانى بما تبعث فى عقائد العوام من الفساد إذا اتفق الصدق من أحكامها فى بعض الأحايين اتفاقا لا يرجع إلى تعليل ولا تحقيق؛ فيلهج بذلك من لا معرفة له، ويظن اطراد الصدق فى سائر أحكامها. وليس كذلك فيقع فى رد الأشياء إلى غير خالقها .. فينبغى أن تحظر هذه الصناعة على جميع أهل العمران .. لما ينشأ عنها من المضار فى الدين والدول. ولا يقدح فى ذلك كون وجودها طبيعياً للبشر بمقتضى مداركم وعلومهم؛ فالخير والشر طبيعتان موجودتان فى

العالم لا يمكن نزعها؛ وإنما يتعلق التكليف بأسباب حصولهما فتعين السعي في اكتساب الخير بأسبابه ودفع أسباب الشر والمضار"(٣).

قلت كل هذا في نفسي وأنا أقرأ كل أسبوع دفعة جديدة من أدب د. إسماعيل، غير ضنين على نفسي بالرجوع إلى الرسائل والمقدمة؛ حتى تذكرت هذين النصين وظفرت بهما وانتظرت نهاية الدراسة، وقرأت باستغراب ما قاله الدكتور "على أنني أتوقع جلبة وصخبا من قبل الأدعياء وأنصاف المتعلمين الذين نصبوا أنفسهم كهنة وأوصياء على التراث العربي الإسلامي(٤)".

قلت: هل يريد الدكتور أن يغلق الباب في وجه كل نقد؛ لأنه وصل مرتبة لم يصلها غيره متأثراً بما ردده هؤلاء الإخوان المتخوفون ممن لم يصف جوهرهم ولم تصح فيهم تسميتهم بإخوان الصفا؟، إذ جاء في رسالة السحر والعزائم: "وأنت أيها الأخ إذا صفا جوهرك كما صفا جوهرك أنت فيبلغنا ما بلغت من غير أن تعطيهما أنت شيئاً"(٥) خصوصا انهم يؤكدون أن الوصول إلى هذه المرتبة لا يكون إلا بشروط. قالوا: "وإنما سمينا رسالتنا هذه رسالة السحر والعزائم وبينا القول فيها ماهيته وكمية أقسامه وكيفية أفعاله؛ ليستدل إخواننا الأبرار على الأسرار الخفية إذا نظروا إليها بالنفس المضيئة والقرائح الزكية، وأدمنوا النظر في استقرائها بالفكر والروية. وليكونوا إذا بلغوا إلى معالي العلوم وشرائف الصنائع ذوي غنى عن الحاجة إلى من سواهم في جميع ما يحتاجون إليه من أمر معيشة الدنيا. فإذا وصلوا إلى هذه المرتبة وحصلوا هذه المنزلة صح لنا أن نسميهم بإخوان الصفا"(٦).

ولما سجلت هذه الانطباعات الأولى لعنت الشيطان وقلت: ما هكذا يكون الرد السوي على مثل هذه الآراء وقد نشرتها جديدة مثل "أخبار الأدب" في ذيوعها وانتشارها وجدها ومدى تعلق القراء بها؛ فالأمر من قبل ومن بعد لا يتعلق بالدكتور محمود إسماعيل بقدر ما يتعلق بالقراء الذين تتبعوا على مدى سبعة أعداد من الجريدة ما شوش أفكارهم وزعزع ما علموه منذ أحقاب من أساطين الفكر والعلم شرقاً وغرباً عن ابن خلدون ونظرياته.

ولعنت الشيطان ثانية وقلت: أليس من حق د. محمود إسماعيل أن يبحث فيما يعن له ويعبر عن آرائه بكل حرية فى الموضوع الذى يختاره؛ وإلا فإن مجال البحث والدراسة والنقد يضيق على الكاتب إذا نحن وسعنا نطاق الممنوعات والمحرمات؟ كما أنه من واجب الأستاذ جمال الغيطانى رئيس تحرير "أخبار الأدب" أن ينشر للدكتور إسماعيل ولغيره وألا يكون قد أخل بوظيفته الإعلامية وعاب عليه القراء والكتاب لجوءه إلى "السنسرة".

على أن الحكم الأخير يبقى فى الواقع بعد الحوار والنقاش للقراء. وغير هذا من المواقف اعتبره غير مقبول. ثم إن ابن خلدون هو اليوم ليس ملكاً لفئة دون أخرى لا للمغرب العربى وحده ولا للمشرق العربى، هو ملك للعروبة والإسلام؛ بل هو ملك للإنسانية قاطبة. لذا سأحاول عرض المسألة بصورة أخرى اعتقد أنها أقرب إلى الاعتدال والصواب.

اختلاف فى الموضوع:

إن الالتباس الذى يقع فيه من ينظر نظرة أولى إلى مقدمة ابن خلدون ورسائل إخوان الصفا من حيث الأبواب والفصول؛ هو أن التأليفين من الوهلة الأولى متشابهان. فكل منهما يمكن أن يعد موسوعة تتناول المعرفة الإنسانية. فالمواضيع متشابهة والقضايا تكاد تكون هى بما تقتضيه من مواقف ونظريات وإشكاليات، وما تفرضه من البحث فى علاقة الإنسان بالعالم وبالتاريخ والمجتمع.

ولكن المتمعن فى الموضوع الأساسى الذى أعطته "المقدمة" الأولوية وتناولته بالدرس المستفيض هو الانغماس فى المادة التاريخية موطن التجربة والتحليل بالنسبة إليه. وبالتالى إعطاء التاريخ مكانة مرموقة فى النظام العلمى برفعه إلى مرتبة العلم وإخراجه من مجرد الأخبار والروايات إلى باب من أبواب المعرفة يخضع الأحداث والوقائع إلى العقل وحده؛ فيؤسس بذلك علماً يضع به الخطوط الأولى لانتولوجيا ثقافية تتعلق بالحضارة العربية الإسلامية. وبهذه الصورة نبع علم جديد هو "علم العمران البشرى" الذى به حاول فهم السلوك التاريخى والأسباب العميقة لتطوره، باحثاً عنها فى الهياكل الاقتصادية

والاجتماعية. وهداه انكبابه على تحليل السلوك والظواهر الاجتماعية إلى مفهوم جديد، هو مفهوم "العصبية" من حيث هى الرابط الأساسى للمجتمع الإنسانى والقوة الدافعة الأصلية للتاريخ. فهى وإن ارتكزت على أواصر الدم أو على تجمع اجتماعى؛ فهى التى تتيح للمجموعات البشرية فرصة التماسك وتدفعها إلى الصراع من أجل التفوق وتأسيس السلطة ببناء الدول وبسط الإمراطوريات التى ما أن يستتب أمرها حتى تتخلى عن العصبية لتعوضها بقوى أخرى هى "أداة الحكم المطلق". ثم إن هذه العصبية ليست دينية إلا بالعرض؛ وهو الذى جعل ابن خلدون يحاول التوفيق بين نظريته الجديدة وبين الرؤية التقليدية للتاريخ التى كرستها الثقافة العربية الإسلامية.

هذا هو الموضوع الذى بنى عليه ابن خلدون مادة مقدمته. وهو بالطبع لم ينطلق من لا شئ؛ بل استند إلى كل فنون المعرفة المعروفة إلى عهده؛ وهو الأمر الذى يدفع إلى الظن بأن ابن خلدون نهب رسائل إخوان الصفا. ولكن الموضوع غير الموضوع؛ بينما موضوع رسائل إخوان الصفا يقتصر على تقديم زاد معرفى موسوعى يريد إيجاد مقومات عقلية وشمولية لشرعية الأئمة أساسه نظرية فلسفية تعتمد أولاً وبالذات مذهب التلفيق، وفى أحسن الحالات التأليف بين عدة فلسفات من أفلاطونية وفيثاغورية وفارسية وإسلامية بالطبع. وبالخصوص كما ذكرت يونانية. وأخذوا كذلك عن صابئة حران الهرمسية البالية المصرية الجذور. وهرمس عندهم نبى قريب من عهد الطوفان .. كما استعانوا بكتاب يوحنا. ومع هذا فإن هناك وحدة فى التفكير والأسلوب تجعل الرسائل تخدم إيديولوجيا معينة إسماعيلية المنحى؛ حسبما اتفق عليه الباحثون. فأين ابن خلدون السنى من كل هذا؟ وأين موضوعه المتعلق بالتاريخ والعمران البشرى من موضوع رسائل إخوان الصفا المصطبغ بالصبغة الفلسفية الأخلاقية؟.

ولئن تشابهت القضايا التى أثارها ابن خلدون فى المقدمة مع القضايا المطروقة فى الرسائل من حيث العناوين والإحالات المعرفية؛ فهى متغايرة إشكاليات ومواقف ونظريات ممايزة من حيث الخصوصية والعمومية. ثم إن هذه

القضايا عندما تبحث في علاقة الإنسان بالعالم أي علاقة الوعي الإنساني بالواقع؛ نجدها تأخذ عند ابن خلدون منحى مصطبغاً بالصبغة المادية، بينما تتصف عند إخوان الصفا بالمثالية وتتسلح بالارشاد الأخلاقي الإيديولوجي. أما القضايا المتعلقة بالإنسان في المجتمع فالاختلاف فيها واضح؛ إذا الإنسان في تصور ابن خلدون كائن اجتماعي، بينما ينظر إليه إخوان الصفا ككائن طبيعي. وكل هذا يقتضي بطبيعة الحال دراسة معمقة يضيق عنها هذا المجال.

اختلاف في المنهج والهدف:

وهناك أيضاً اختلاف في المنهج بين ابن خلدون في مقدمته وإخوان الصفا في رسائلهم فابن خلدون سن سنة جديدة من الموضوعية في البحث لا تستند إلا إلى الواقع والتجربة. الواقع المتمثل في الأحداث التاريخية وظواهر مجريات الأمور الاقتصادية والاجتماعية، مع ربط هياكلها بأنظمة التفكير العقلية ضرورة وملاءمة. لذا شك في البنيان الفلسفي كله؛ وهو قد عرف الفلسفة ومشاكل التفكير الإسلامي وانكب على مساءلة الفلسفة الإسلامية منذ شبابه. إذ كلف وعمره عشرون سنة بتلخيص كتاب "محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين" للرازي. وقاده ذلك إلى استبعاد كل جدل فلسفي لا يركن إلى التقليد ويكتفي بإيمان العجائز وينساق إلى الغيبيات والسحر والطلسمات؛ بل ليخط منهجاً أساسه استنطاق الواقع واستخلاص العبرة منه واستجلاء معناه واستنباط القوانين العلمية منه؛ عماده في كل ذلك تحليل السلوك الاجتماعي للمجموعات البشرية.

والدين عنده يدخل حسب منظومته العلمية كعالم حضاري. فكل طور من أطوار المجتمع يوافقه نوع من السلوك الديني. ويصبح للدين على هذا الأساس وظيفة سياسية قد يحمل بين حركته المصممة نحو الملك. ومنها أهمية الدعوة التي تتيح للمجموعة بلورة قوتها. فالدين عنده أيضاً عنصر من عناصر العمران الإنساني. ودليله أن الشعور الديني ينهار وينحرف في نفس الوقت الذي تنحل فيه أواصر العصبية. ومنهج ابن خلدون بعيد عن أن يكون تأملياً بالمعنى الفلسفي؛ ينبني على تصورات ومعان مجردة؛ بل منهجه فينومنولوجي ينطلق من تجربته

الذاتية ويمر بمراحل عديدة من المساءلة والنقد التأسيسـى. لهذا جعل من التاريخ كما ذكرت ذلك آنفا علماً بأتم معنى الكلمة، واستبعد فى دراسته كل حكم أخلاقى.

هذا هو ابن خلدون فى المنهج الذى توخاه عند كتابته "المقدمـة". أما إخوان الصفا فإنهم يقدمون لأعضاء حزبهم كما نقول بلغة اليوم جملة من المعارف الموسوعية السائدة آنذاك؛ بتصور بيداغوجى مسيطر لا يخلو من الطرق الدعائية المتوخاه فى كل عصر ومصر؛ لجلب الأنصار وشدهم إلى الإيديولوجيا الرسمية؛ بالضبط كما تفعله اليوم كل الأحزاب مع كوادرها فى المدارس أو المنتديات التى تحدثها لهذا الغرض؛ بحيث أن كل هذه المعارف المعبرة عنها بكل يسر لا تبسط من أجل استنباط قانون يستند إلى المنهج العلمى فى المساءلة والنقد والبرهنة؛ عدا ما أخذوه عن الحكماء والعلماء. كما لا يفتئون يذكرون بذلك. بل تكرس فلسفتهم لتمرير نظرية الإمامة باستغلال كل طرق الإقناع ولو كان ذلك عن طريق السحر والشعوذة. لهذا تراهم يخضعون كل الفلسفات ومناهجها من أجل الوصول إلى غايتهم، ويضعون سجل الأمثال تحت تصرفهم فلا "كليلة ودمنة" ولا الأمثال الهندية ولا الكتاب المقدس من توراة وإنجيل الذى ينصحون بقراءته ولا السحر وصناعة النجوم بكافية لنشر نظريتهم الأساسية بين إخوانهم. الفرق واضح إذن بين منهج ابن خلدون الصارم المعتمد على العقل والمستبعد ــ بقدر ما تتيحه له المناخ للتخلص من السائد فى عصره ــ لكل خلط بين العلم وبين الدين والأخلاق فى البحث. بينما يقر إخوان الصفا بأن الملكية والدين توأمان، ويتبنون مقولة أردشير فى ذلك المتماشية مع مذهبهم.

هذا كله جعل هدف إخوان الصفا ــ كما نبهوا إلى ذلك فى مناسبات عديدة ــ إرشاد الضالين ولفت نظر الغافلين وبالتالى سعادة الإنسان فى هذه الدار الفانية، وبالخصوص ضمان سعادة الروح فى الآخرة. ولكن ذلك لا يتجه فى الواقع إلى كل الناس بل إلى الصفوة منهم كما ذكرت ذلك فى أول هذا المقال. هؤلاء هم الذين وضعت بين أيديهم هذه الموسوعة قصد الالمام بكل العلوم لإيجاد مقومات "عقلية" وشمولية لشرعية الأئمة وهذا الزاد القوى "الساحر" الذى يتكون على أساسه

أنصارهم هو العدة القوية الذكية للتأثير على الناس وجلبهم لصفوفهم حسب طرق وأساليب مقررة غاية فى المراتبية. وهكذا يتضح أن هدف إخوان الصفا بعيد بعدا كبيرا عن هدف ابن خلدون الذى لم يكن من غرض له إلا النظر فى علم التاريخ وإعطائه مكانة مرموقة فى النظام العلمى .. والإنكباب على توضيح الواقع السوسيو- ثقافى للحضارة العربية والإسلامية. وأكثر من هذا فإن ابن خلدون قد أثرى المصطلح العلمى وأضفى عليه صبغة جديدة تنبئ بالحداثة، واعطى شحنة لبعض المقولات الغامضة المبثوثة ضمن ركام الكلام؛ فزادها بريقاً وجعلها ناصعة موظفة لخدمة نظريته. مثل الإنسان مدنى بالطبع والعمران البشرى والإنسانى والعصبية وغيرها من المصطلحات الخلدونية التى أصبحت معروفة لدى الخاص والعام؛ بينما كان البعض منها مجرد إشارات عابرة ولمحات خاطفة.

إن الاختلاف واضح بين إخوان الصفا وابن خلدون فى الموضوع، والمنهج والهدف. فكيف والحال هذه يمكن الحديث عن سرقة ابن خلدون لنظريات هؤلاء؟

ما السرقة الأدبية والمعرفية؟

إذا كان هذا كله غير مقنع؛ فلنتجه اتجاهاً أكثر شكلية. نسائل أنفسنا قبل كل شئ عن السرقة الأدبية والمعرفية ماهى؟ وكيف عالج القدامى والمحدثون هذه الظاهرة؟ متى تصح التهمة ومتى لا تصح؟ وهذا بالطبع يقتضى الحديث عن ماهية الإبداع والابتكار. وما هو الحد الفاصل بين نسبة المعنى أو الفكرة أو النظرية إلى كاتب أو شاعر وبين اتهامه بسرقتها؟ فالسجل القانونى لهذه الظاهرة حدده النقاد العرب فى القديم وخاض فى محتواه المحدثون فى الغرب، حتى وصلوا إلى تحديدات قانونية لحقوق التأليف، وأصبحت المحاكم تبت يومياً فى هذه القضايا لا بالنسبة إلى الأعمال الأدبية والفنية فقط بل بالنسبة إلى كل الاختراعات والابتكارات التى تتناول كل العلوم والتقنيات. وأصبحت الاتفاقيات الدولية تربط الدول فى هذا المجال إلا القليل منها للأسف. ومحتواها وإن كان بعيداً عن إفادتنا فى قضية الحال فهو على الأقل يعطينا فكرة عن الحالة التى يمكن فيها الحكم على كاتب أو شاعر بالسرقة أو عدمها.

ماذا قال النقاد العرب؟

قال ابن رشيق القيروانى (متوفى بمازرة بصقلية سنة ٤٥٦هـ) "فى باب السرقات وما شاكلها فى كتابه العمدة: قال الجرجانى وهو أصح مذهباً وأكثر تحقيقاً من كثير ممن نظر فى هذا الشأن: لست تعد من جهابذة الكلام ولا من نقاد الشعر حتى تميز بين أصنافه وأقسامه وتحيط علماً برتبه ومنازله؛ فتفصل بين السرق والغصب وبين الإغارة والاختلاس، وتعرف الإلمام من الملاحظ وتفرق بين المشترك الذى لا يجوز ادعاء السرقة فيه والمبتذل الذى ليس واحد أحق به من الآخر، وبين المختص الذى حازه المبتدى فملكه واجتباه السابق، فاقتطعه"(٧).

وجاء أيضاً فى "العمدة" قال بعض الحذاق من المتأخرين: من أخذ معنى بلفظه كما هو كان سارقاً، فإن غير بعض اللفظ كان سالخاً، فإن غير بعض المعنى ليخفيه أو قلبه عن وجهة ليخفيه كان ذلك دليل حذقه(٨).

وقال حازم القرطاجنى (متوفى بتونس سنة ٦٨٤هـ) فى كتابه "منهاج البلغاء وسراج الأدباء": إن من المعانى ما يوجد مرتسماً فى كل فكر ومتصوراً فى كل خاطر، ومنها ما يكون ارتسامه فى بعض الخواطر دون بعض، ومنها لا ارتسام له فى خاطر وإنما يتهدى إليه بعض الأفكار فى وقت ما فيكون من استنباطه. فالقسم الأول هى المعانى التى يقال أنها كثرت وشاعت. والقسم الثانى ما يقال فيه أنه قل أو هو إلى حيز القليل أقرب منه إلى حيز الكثير. والقسم الثالث هو المعنى الذى يقال فيه أنه ندر وعدم نظيره .. فأما القسم الأول فلا سرقة فيه، ولا حجر فى أخذ معانيه لأن الناس فى وجدانها ثابتة، مرتسخة فى خواطرهم سواء، فلا فضل فيها لأحد على أحد إلا بحسن تأليف اللفظ"(٩).

وجاء فى المثل السائر فى أدب الكاتب والشاعر لابن الأثير (متوفى ببغداد سنة ٦٣٧هـ) "واعلم أن الفائدة من هذا النوع (نثر الشعر) أنك تعلم أين تضع يدك على المعانى إذ لا يستغنى الآخر عن الاستعارة من الأول، لكن لا ينبغى لك أن تعجل فى سبك اللفظ على المعنى المسروق فتنادى على نفسك بالسرقة. فكثيراً ما بينا من عجل فى ذلك فعثر وتعاطى فيه البديهة فعقر. الأصل المعتمد فى هذا

الباب التورية والاختفاء بحيث كان ذلك أخفى من سفاد الغراب وأغرب من عنقاء فى الأغراب. وقد ذهب طائفة من العلماء إلى أنه حق لقائل أن يقول: أن لأحد من المتأخرين معنى مبدعاً .. وأنه لم يبق معنى من المعانى إلا وقد طرق مراراً .. والصحيح أن باب الابتداع للمعانى مفتوح إلى يوم القيامة، ومن الذى يحجر على الخواطر وهى قاذفة لما لا نهاية له؟(١٠) وقال عنترة العبسي: هل غادر الشعراء من متردم". وكذلك أبو نواس عندما لامه من لامه على سرقته معنى التداوى بالداء لشاعر كبير فى قصيدته التى مطلعها: "دع عنك لومى فإن اللوم اغراء ــ وداونى بالتى كانت هى الداء" قال ما معناه: أن بيت الشاعر القديم سينسى وبيته سيخلد.

وقال الفيلسوف الفرنسى بول فاليرى: "ليس هناك أقرب إلى الذات من الكرع من الغير، فالأسد هو حصيلة كباش هضمت". وقال الشاعر والكاتب الرومانسي شاتوبريان: ومهما كان الأمر فإن الكاتب صاحب الطرافة ليس هو الذى لا يقلد أحداً. وقال بوفون أنا آخذ الحسن حيث أجده. وقال الشاعر الفرنسى الفريدج دى موسه يجب أن تكون جاهلاً مثل معلم مدرسة حتى تتيح بأنك قلت مرة كلاماً لم يقدر على قوله أحد قبلك فى هذه الدنيا. وقال فوبينو: إن السرقة الأدبية هى أساس كل الآداب ماعدا أولها الذى بقى بصيده حيثما يجده ويصهر بعبقريته مالم يقدر من سبقه على استغلاله. وورد فى دائرة المعارف "انسيكلوبديا أو نفرسليس" وإذا كانت الأفكار مطروحة على الطريق فإن الشكل الذى به يتم التعبير عنها يخضع إلى حقوق التأليف. ومعنى ذلك أن السرقة تنحصر فى التماثل فى الألفاظ لا غير.

ونستخلص من كل هذا أن النقاد القدامى والمحدثين عرباً كانوا أو أجانب ضبطوا أمر السرقة الأدبية ولم يتركوها رهن توهمات طائشة أو خاضعة لضيق صدر معلم مدرسة جاهل؛ كما قال الشاعر الفرنسى. ذلك أنه من السذاجة أن يذهب الظن بالبعض أن الشاعر والكاتب والفيلسوف ينطلق فى إبداعه من العدم. وليس هذا معناه التهوين من امر السرقة الأدبية والفنية فصاحبها مدان أدبياً وحتى ماديا بالنسبة إلى اليوم. ولكن القضية تكمن فى السؤال التالى: "متى وكيف تكون

السرقة؟" ولهذا اشترط النقاد شروطاً للبت فى السرقة الأدبية والمعرفية. فالتهمة لا يمكن أن يوجهها من لا معرفة له بدقائق قانون اللعبة اللغوية. فلابد أن يكون من جهابذة الكلام ونقاد الشعر ليميز بين أصناف هذه الظاهرة وأقسامها ومراتبها ومنازلها فهناك المشترك الذى لا يجوز الادعاء فيه بالسرقة، وهناك المتداول من المعانى والأفكار والنظريات فى الأدب والفلسفة الذى لا يكون الواحد أحق به من الآخر .. وبما أن المعانى والأفكار أصبحت شائعة فالتعبير عنها لا يعد سرقة إذا كان بلفظ مغاير، ويبقى الفضل لمن أحسن تأليف اللفظ. ولهذا لا يمكن أن يستغنى اللاحق عن الاستعارة من السابق؛ ولكن لكى تجتنب السرقة الموصوفة يكون الأحسن التورية والاختفاء.

وفى قضية الحال فإن النظريات ليست مأخوذة من عدم أو من فراغ؛ بل هى دائماً ترتكز على بناء سابق ولو كان بسيطاً؛ ثم تتم الزيادة والتنميق والتزويق والتطوير. ولئن استند ابن خلدون إلى معان وأفكار ونظريات سابقة وافصح عنها إخوان الصفا سواء بالإشارة أو التلميح وهم لم ينفكوا يرددون أنهم أخذوا نظرياتهم من الفلاسفة والحكماء والعلماء السابقين والمعاصرين؛ فإن فضله يكمن فى أنه سبكها أولاً فى نظام فكرى ظهر جديداً وبعدة مصطلحية متواترة متماسكة منطقية التسلسل، ثم صاغها ثانياً فى ألفاظ وعبارات تحمل شخصيته وصنعها فى لغة وأسلوب لا يشاركه فيهما أحد. إذن حسب هذه المعايير التى اتفق عليها النقاد جميعاً لا مجال لنسبة السرقة إلى ابن خلدون بأى صورة من الصور.

مقارنة بين بعض العينات:

ومع أننى أعتقد أن الذى قدمته فى إمكانه أن يقنع القارئ بوجهة نظرى فإنى أريد أن أعمد إلى المقارنة بين الفقرات التى أوردها د. محمود إسماعيل من المقدمة والرسائل وأن أبين بالملموس انتفاء السرقة عن ابن خلدون.

يقول ابن خلدون "إن الأموال من الذهب والفضة والجواهر والأمتعة". ويقول الإخوان: "ومنها الكائنات التى فى باطن الأرض".

فإخوان الصفا يتحدثون عن كائنات في باطن الأرض وابن خلدون يورد معنى آخر هو الأموال. وإخوان الصفا يقولون: "المسماة المعادن". بينما ابن خلدون يقول: "إنما هي معادن ومكاسب". فنجد هنا ابن خلدون يزيد كلمة مكاسب المرتبطة بالأموال.

ثم يقول الإخوان: "وهي حسب النظر صناعة يجري استغلالها بحسب تفاوت قوى النفوس وجودة بحثهم ونظرهم وتأملهم". "ويقول ابن خلدون: "والعمران يظهرها بالأعمال الإنسانية".

انظر كيف أن الإخوان يجعلون من المعادن صناعة حسب النظر. أي نظر؟ على كل هناك شئ من عدم الدقة وبعض الضبابية. بينما نجد الوضوح في المعنى عند ابن خلدون والدقة في المصطلح والصرامة في التفكير المتماشية مع نظريته. إذ جعل هذه الأموال تظهر بالأعمال الإنسانية. أين السرقة هنا؟ فالحديث عن المعادن معروف وموجود في جميع الكتب، ولا يختص به لا إخوان الصفا ولا ابن خلدون. ثم إن الإخوان يقرنون المعادن بالصناعة وبالفرد، بينما ابن خلدون يربطه بالعمران أي بالمجموعة. فالتمشي الفكري مختلف تماماً، والفرق شاسع في المعاني، والعبارات لا تشابه بينها. أين السرقة إذن.؟ فلتثبت هذه يجب أن يكون المعنى هوهو، والألفاظ هي هي.

لنأخذ عينة اخرى من المقارنات العديدة، يقول ابن خلدون: "الفلاحة معاش المستضعفين وأهل العافية من البدو، وذلك لأنه أصيل في الطبيعة، وبسيط في منحاه، ولذلك لا نجده ينتحله أحد من أهل الحضر في الغالب ولا من المترفين، ويختص منتحله بالمذلة". وفي هذه المرة يبين د. محمود إسماعيل أن ابن خلدون ركن إلى الاقتباس، وهي ليست السرقة في المعنى الدقيق للمصطلح، ويورد عن إخوان الصفا جزءاً من حوار بين بدوي له دواب أراد حضري افتكاكها منه. قال البدوي: "وهلكنا والله إن فعلنا ذلك. لأنا إن فعلنا بقينا بلا لبن ولا لحم نأكل، ولا ثياب من صوف، ولا دثار من وبر، ولا أثاث من شعر، ويكون الموت خيراً لنا من الحياة".

اين السرقة هنا.؟ فابن خلدون يبين علمياً ماهية الفلاحة ومكانة متعاطيها في المجتمع، بينما الإخوان يقتصرون على إيراد الحوار القصصي في لغة أدبية،

بيداغوجية مشخصة، وبدون استخلاص أى قانون. والمعنى نفسه معروف، والحوار وارد فى كثير من كتب الأدب التى يشكو فيها البدوى حاله. لكن ابن خلدون أقحم المعنى فى نسقه الفكرى بطريقة مختلفة فى الأسلوب والألفاظ عما أورده إخوان الصفا.

وهذه عينة أخرى، يقول ابن خلدون: "اعلم أن اختلاف الأجيال فى أحوالهم إنما هو باختلاف نحلهم فى المعاش". ويقول إخوان الصفا: "إعلم يا أخى، أيدك الله وإيانا، أن الأخلاق المركوزة فى الجبلة، هى تعوض كل جزء من أعضاء الجسد ليسهل به على النفس إظهار فعل من الأفعال". عند المقارنة بين القولين لا نجد لفظة واحدة أخذها ابن خلدون من إخوان الصفا اللهم إلا كلمة إعلم، وهى على ما أظن لم يبتدعها الإخوان. أما المعنى فمختلف تماماً، هذا ابن خلدون يبين أن اختلاف طرق عيش مجموعة ما، موجودة فى فترة زمنية ما يكون سبباً فى اختلاف أحوال هذه المجموعة، ويربطون ذلك بالأخلاق المغروسة فى طبيعة كل عضو من أعضاء الجسد، وهى التى توحى للنفس القيام بفعل من الأفعال. الفرق كبير بين أن تكون طرق العيش هى المكيفة للأحوال والدافعة للأفعال، وبين أن تكون الأخلاق هى التى تكيف الأفعال حسب طبيعة الإنسان التى خلق بها. اين هنا السرقة؟ فحتى الاقتباس غير موجود. ثم إن لغة ابن خلدون العلمية بدقتها ووضوحها ورشاقتها وإيجازها وتركيزها بعيدة عن لغة إخوان الصفاء المتعثرة المترددة، المتحللة، المصطبغة بالضبابية الإيديولوجية.

ولو مضيت آخذ عينة بعد عينة وأفصل القول فيها بالمقارنة والموازنة على النسق الذى توخيته لما وجدت ما يشين ابن خلدون. ولكن ضيق المجال وخوف الإملال يمنعان من ذلك. وأنا على يقين من أن القارئ الكريم تصور موضوع السرقة الدبية والمعرفية تصوراً آخر، ووضعت ابن خلدون فى مقامه اللائق به، ونظر إلى إخوان الصفا نظرة قريبة من واقعهم.

على أنه من الواجب التنبيه إلى أن كبار النقاد القدامى والمحدثين ينظرون إلى هذه المسألة بشئ من النسبية إذا تعلق الأمر بعباقرة الكتاب والشعراء، فلكم

أحصوا أخطاءهم وحتى سرقاتهم، ولكنهم لم يدر بأذهـانهم أن يسقطوهم فـى يـوم من الأيام من قائمة أفذاذهم. فلقد كتبوا صفحات وصفحات فى سرقات المتنبى وأبى نواس وغيرهما من القراء والكتاب؛ ورغم هذا ظلوا يعدونهم من أقطاب مبدعيهـم. فالمستحسن فى مثل هذه المسائل ألا ننـادى بـالويل والثبـور وعظـائم الأمـور، وأن ننزع عن القضية الطابع المأساوى، ونعالجها بدون حمـاس مفـرط بـل بموضـوعيـة ورصانة، خصوصاً أن أعظم ناقد، القادر على التفريق بين الغث والثميـن فـى هـذا المجال والمنصف الأكبر هو التاريخ، والغربال الأعظم هو الزمـان. وابـن خلـدون تخطى الزمان وصمد فى وجه التاريخ، وفى كل يوم يزداد بريقـاً علـى بريقـه، ولا أحد قادراً على زحزحته عن المكانة التى تبوأهـا. أمـا إخـوان الصفـا فـلا أظـن أن التاريخ سينصفهم أكثر من الذى أنصفهم.

هـــوامـــش

(١) أخبار الأدب، من عدد ١٦٧ إلى ١٧٣، أكتوبر ـ نوفمبر ١٩٩٦.

(٢) رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفـاء، المجلـد الرابـع، دار صـادر، بـيروت، بدون تاريخ.

(٣) عبد الرحمــن بـن خلـدون، المقدمـة، الـدار التونسـية للنشـر، ١٩٨٤، الجـزء الثانى، ص. ص ٦٧٩ ـ ٦٨٠.

(٤) أخبار الأدب، العدد ١٧٣، ٣ نوفمبر ١٩٩٦، ص ٢٩.

(٥) رسـائل إخـوان الصفـا وخـلان الوفـاء، دار صـادر، بـيروت، بـدون تـاريخ، المجلد الرابع، ص ٤٦٢.

(٦) نفس المرجع، ص ٤١١.

(٧) ابـن رشـيق، العمـدة فـى محاسـن الشـعر وآدابـه، الطبعـة الأولـى، القــاهرة، ١٩٣٤، ج٢٠ ، ص ٢٦٦.

(٨) نفس المرجع، ص ٢٦٦.

(٩) أبو الحسن حازم القرطاجنى، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تقديم وتحقيق محمد الحبيب بن الخوجة، تونس ١٩٦٦، ص. ص ١٩٢ ــ ١٩٣.

(١٠) أبو الفتح ضياء الدين ابن الأثير، المثل السائر فى أدب الكاتب والشاعر، البابى الحلبى وأولاده، مصر، ١٩٣٩، الجزء الثانى، ص. ص ٣٦٢ ـ ٣٦٣.

* * *

تعقـــيب

* * *

فـى ١٩٩٧/٢/٩ عقبنـا بمقـال يحمـل عنـوان "أطروحتكم تنطـق بالذرائعيـة والتبرير وأحكام القيمة والتناقض" وذلك علـى المقـال السـابق للدكتـور/ البشـير بـن سلامة، وقد نشر بمجلة "أخبار الأدب" على النحو التالى:

أكن للأستاذ البشير بـن سـلامة مزيـداً مـن التقديـر والاحـترام. ولا غـرو إذ عرفناه مفكراً مقتدراً ورائداً من رواد التنوير فى الفكر العربـى المعـاصر. عرفنـاه أيضاً باحثا رصينا هادئاً هدوء العلمـاء الثقـاة، موضوعيـاً فـى أحكامـه بـوازع مـن ضمير علمى وأخلاقى فى آن.

ومع ذلك؛ فقد أخرجته صدمة أطروحتنا عن ابن خلدون وإخوان الصفا عـن جادة الصواب. إذ برغم مراجعاته لمقدمة ابن خلدون وبضع صفحـات مـن رسـائل الإخوان ـ وهو أمر محمود على كل حال ـ ليصيغ رده المنطقى صوريا والمجافى للحقيقة موضوعياً. لقد راعه سقوط الأسطورة الخلدونيـة التـى عايشـها وأسـهم فـى نسج خيوطها فانبرى للدفاع عنهـا فـى انفعـال وغضـب أوقعـه فـى مزالـق التـبرير الذرائعى وأحكام القيمة اللذين أوقعاه بدورهما فى منزلق التناقضات الصارخـة فـى أحكامه؛ وذلك ما لا يتحمله مقال من صفحتين!!.

ولسـوف نغـض الطـرف عـن تصـوره الخـاطئ للفكـر الخلدونـى ومعلوماتـه القاصرة عن إخوان الصفا. إذ نكتفى بإحالتـه إلـى مـا كتبنـاه عـن ابـن خلـدون فـى دراستنا "فكرة التاريخ بين الإسلام والماركسية" وإلى كتابنا ـ الذى صدر منذ أيام ـ عن " إخوان الصفا"؛ لنركز على آلية واحدة؛ هى آلية الأحكام المتناقضة؛ فى مقاله سالف الذكر.

ونغفر له اتهامه الباحث بالشعوذة والسحر كإخوان الصفـا فـى منهجـه الـذى توسل به للوصول إلى حقيقة سطو ابن خلدون على فكر الإخوان لا لشئ إلا لتـأثير صدمة الأطروحة كما اعترف فى مقاله.

وليعلم الصديق البشير أن موضوع السحر والشعوذة طرقه كل من الإخوان وابن خلدون، طرحه الإخوان كموضوع للبحث باعتباره ظاهرة اجتماعية لا تنبو عن الدرس والبحث. بينما عرض لها ابن خلدون عرض المصدق لها المؤكد على حقيقتها. ونكتفي ـ نظراً لضيق حيز النشر ـ بإثبات عنوان الموضوع كما طرحه كل منهما. العنوان عند الإخوان هو "في ماهية السحر والعزائم والعين"، وعند ابن خلدون صيغ على النحو التالي "علوم السحر والطلسمات" (المقدمة ص ٤٩٦ وما بعدها). كذا رفض الإخوان التسليم بمصداقية السحره إذ يقولون: "ونقول بأن آخر ما سمعنا عمن ادعى الطلمسات وأفعالها من نقلت إلينا أخبارهم وبلغنا آثارهم اليونان..." (الرسائل، جـ٤،ص ٢٩٥ ـ دار صادر بلبنان) بينما سلم ابن خلدون باعتقاده فى مصداقيتها إذا يقول: "إن العرافين والناظرين فى الأجسام الشفافة والناظرين فى قلوب الحيوان وأهل الزجر في الطير والسباع .. وهذه كلها موجودة في عالم الإنسان لا يسع أحد جحدها ولا إنكارها".(المقدمة، ص ١٠٥).

مع ذلك نقر بصحة النص الذى أورده الدكتور البشير عن ابن خلدون ينفى فيه التسليم بمصداقية السحر والشعوذة. وهذا يعنى بداهة التناقض الصارخ فى أحكام ابن خلدون حول هذا الموضوع؛ كشأنه في موضوعات أخرى كثيرة يعرفها الصديق البشير؛ ولا تفسير لها إلا النقل دون وعى أو رويه.

ذهب الصديق البشير أيضاً إلى أن الإخوان عولوا على عالم الأفلاك فى منظومتهم الفكرية؛ وهذا صحيح. وفاته أن يعلم الفرق بين علم الفلك فى عصر الأخوان ومن ثم فى منظومتهم حيث عول على التجريب والدرس. وبينه فى عصر ابن خلدون حيث صار تنجيماً وشعوذه آمن بها الأخير في بعض المواضع، بينما فى مواضع أخرى نقل عن الإخوان أطروحتهم فى تأثير الأفلاك فى العالم المادى حيث يقول: "إنا نجد فى العوالم على اختلافها آثاراً متنوعة ففى عالم الحس آثار من حركات الأفلاك والعناصر" (المقدمة، ص ٩٦).

إن آفة التناقض فى الفكر الخلدونى ـ فى نظرى ـ هى السبب فى شيوعها بمقال الصديق البشير. لذلك لا نبالغ إذا قلنا ـ وقد اثبتنا ذلك بالتناص ـ أن كل ما هو عقلانى فى فكر ابن خلدون منقول برمته عن رسائل الإخوان.

ويبدو أن الصديق البشير يعى ذلك؛ لكنه يخشى البوح بما يعى تحت تأثير الهالة الخلدونية. مصداق ذلك حكمه بأن "المقدمة والرسائل متشابهان فكل منهما يمكن أن يعد موسوعة تتناول المعرفة الإنسانية، فالمواضيع متشابهة والقضايا تكون هى بما تقتضيه من مواقف ونظريات وإشكاليات، وما تفرضه من البحث فى علاقة الإنسان بالعالم والتاريخ والمجتمع" أصدق ها الحكم إلى حين؛ لكن كيف يتسق ذلك مع قول ابن خلدون "إن الكلام فى هذا العلم مستحدث الصنعة، ولعمرى لم أقف على الكلام فى منحاه لأحد من الخليقة" (المقدمة، ص ٣٨) فما رأى الأستاذ البشير فى التناقض بين حكمه الذى أثبته بحثنا وبين ادعاء أستاذه ابن خلدون؟

يلجأ الأستاذ البشير إلى المماحكة فيقول بوجود فرق بين غائية ابن خلدون ومنهجه وبينهما عند الإخوان..!! أما الغائية فلا تتعلق قط بنتائج البحث التى لها الأهمية الأولى والأخيرة. كما لايمكن التذرع باختلاف المنهج كمصادرة على توحد الأحكام بين الباحثين.

أخطأ الأستاذ البشير حين ذهب إلى أن غائية الإخوان سياسية لخدمة الدعوه الاسماعيلية؛ وهو وهم فندناه تفصيلاً فى كتابنا عن الإخوان. بينما يعلم الصديق البشير أن ابن خلدون كان ربيب بلاط السلاطين والأمراء، ويعلم أن كتابه "العبر" يستهل بإهداء لأحد سلاطين بنى مرين، فلماذا اتهام الإخوان بتهمة لا تصدق عليهم؛ بل تمس ابن خلدون فى الصميم؟

أما عن المنهج، فقد ناقض الأستاذ البشير نفسه حين ذهب إلى أن ابن خلدون اتبع المنهج المادى، وفى موضوع آخر ذكر أنه كان فينومينولوجيا. والفرق بين المنهجين شاسع ويعرفه الصديق البشير.

ذهب الصديق أيضاً إلى أن ابن خلدون استهدف رفع التاريخ إلى معرفة العلم. وأسأله ماذا كان التاريخ قبل ابن خلدون؟ وفى ذلك أحيله إلى تصنيف العلوم

عند أعدائه إخوان الصفا، كذا أعلم أنه يعلم تماماً قيمة مؤرخين من أمثال المسعودى ومسكويه الذين طبقوا مناهج سوسيو ـ اقتصادية فى تواريخهم دون جعجعة نظريه، بينما اقتبس ابن خلدون نظرياته التاريخية فى المقدمة من الإخوان وغيرهم دون أن يطبقها فى تاريخه. يقول الأستاذ البشير أن ابن خلدون عول على الاستقراء والاستنباط بعد رصد الوقائع والأخبار. وهو قول لا نجد له ما يؤيده فى كتاب العبر الذى يعد تاريخاً فى غاية التواضع، فهو حافل بالتناقضات، نقل أخبار الشرق الإسلامى عن ابن الأثير. هل يعلم الأستاذ البشير ذلك؟ عليه وهو المحقق المدقق أن يعود إلى الكامل ويقارن مع العبر للتثبت من صدق دعوانا!!.

وكيف يمكن لمؤرخ مثل ابن خلدون أن يستنبط نظرياته فى التاريخ ليدبج بها المقدمة التى اعترف ابن خلدون نفسه بأنه كتبها قبل تسطير تاريخه العبر؟ وهل يمكن لعقل بشرى أن يقدم عملاً كالمقدمة فى خمسة شهور حسب اعتراف ابن خلدون؟

يقول الأستاذ البشير بأن ابن خلدون أضاف مفهوماً جديداً هو مفهوم العصبية. وأشاركه الرأى فى ذلك. لكنى أتساءل: أو ليس التفسير الإثنى الشعوبى أحط التفسيرات فى التايخ؟ إن عنوان كتاب العبر يشى بهذه النزعة الشعوبية العرقية دون مواربة حيث يحوى عبارة "فى أخبار العرب والعجم والبربر ...إلخ".

يقول البشير أيضاً أن نظرية العصبية عند ابن خلدون لا تعتمد "الدين"، وأنه لأسباب ما حاول التوفيق بين نظريته الجديدة وبين الرؤية التقليدية للتاريخ. وهو يعلم تماماً إلحاح ابن خلدون على العصبية والدين فى آن. وحسبه القول بأن (العصبية دون دعوة مذهبية لا تقيم الدولة عظيمة الملك عريضة الاستيلاء).

ولماذا حلل البشير لابن خلدون اتباع آلية التوفيق وحرمها على إخوان الصفا؟ وسيعلم بعد اطلاعه على كتابنا الأخير أن الأخيرين كانوا ابعد ما يكونون عن "التوفيق" والتلفيق، وأن التهمتين ملفقتان تماما.

يعترف الصديق بما يكنه وعيه وضميره بتشابه القضايا التى أثارها ابن خلدون فى المقدمة مع القضايا المطروحة فى الرسائل من حيث العناوين

والإحالات المعرفية .. وهو إقرار بصحة مذهبنا؛ مع التحفظ بأن ابن خلدون لم يشر قط خصوصاً فيما اقتبسه عن الإخوان إلى مصادره ومظانه. لا نوافق الأستاذ البشير على تصنيفه الإخوان باعتبارهم مثاليين وابن خلدون باعتباره مادياً. وحسبنا أن جل آراء ابن خلدون ذات النزعة المادية مقتبسة من الإخوان، سواء في الرؤية البيولوجية التطورية، أو في الاقتصاد والاجتماع و "العمران" عموماً كما أثبتنا في كتاب "نهاية أسطورة"؛ وهي أمور إطرحها الأستاذ البشير ظهرياً ليركز على ثلاثة نصوص منتقاه حول مسائل هامشية ـ كالمعادن والفلاحة ـ ليدلل ـــ بعد بتر هذه النصوص للأسف ـ على غياب "التناص" الذى عول عليه الباحث كمنهج يلائم طبيعة موضوع متعلق "بالسرقات الأدبية". ويقودنا هذا إلى نوع من الجدل السفسطي عن تعريف الإخوان وابن خلدون "للإنسان" زاعماً أن الأول اعتبروه "كائناً طبيعياً" بينما اعتبره الأخير "كائناً اجتماعياً". ولا أملك إلا أن أحيله مرة أخرى إلى النصوص ليعلم أن تعريف ابن خلدون مستمد من "الرسائل" (انظر: المقدمة، ص ٤٢، الرسائل، جـ١، ص ٩٩ و ١٠٠) مع التنويه بأن تعريف الاثنين للإنسان باعتباره كائناً اجتاعياً كان معروفاً ومتداولاً عن الفارابي وابن سينا وغيرهما ممن تاثروا بأرسطو.

أما عن زعم الأستاذ البشير بنحت ابن خلدون لمصطلحاته كالعمران والمعاش ... إلخ!! فلو قدر له قراءة رسائل الإخوان ـ وليس بعضها ـ لوقف على تلك المصطلحات بقضها وقضيضها (راجع: نهاية أسطورة، ص ١١، ص ٥٥ وما بعدها)، ولأدرك حقيقة سطو ابن خلدون على رسائل الإخوان؛ دونما حاجة لمماحكات في تعريف "السطو" و "الاقتباس" بالرجوع إلى مصادر عربية كابن رشيق وابن الأثير والجرجاني والقرطاجي، فضلاً عن المراجع الأجنبية. أو ليست مماحكة فاضحة أن يتوصل الأستاذ البشير ـ بعد لأي ـــ إلى أن "السرقة تنحصر في الألفاظ لا غير"...!!

هو معذور بالفعل لأن هذا الحكم ينطبق على "السرقة فى الشـعر" ليس إلا .. وحسبنا أن كل المصادر التى جيشها تتعلق بهذا الفن .. والأمر فى الفكر غيره فى الشعر!!

أولى بالصديق البشير ـ الذى نكن له بالغ التوقير والتقدير ـ أن يبدأ البحث فى القضية من العبارة التى اعترف بمضمونها حين قال: "استند ابن خلدون إلى معان وأفكار ونظريات سابقة وأفصح عنها الإخوان".

عندئذ سوف يتحقق من صدق أطروحتنا، دونما حاجة إلى الانفعال والمماحكة والتبرير .. مع بالغ الإعزاز والتقدير.

* * *

القسم الثالث

موقف الأكاديميين والمفكرين
في المغرب

(أ)
المعارضون

أولاً : إثارة الموضوع فى الصحافة المغربية

ثانياً : آراء الباحثين والدارسين

بالرغم من الضجة الكبرى التى أثيرت حول كتاب "نهاية أسطورة" فى مصر وتونس وغيرها من أقطار المشرق العربى؛ كانت استجابة الإخوة المغاربة متأخرة نسبيا على الرغم من استنفار الصحافيين المغاربة لهم واستجاشتهم لدخول "المعركة". لم يكن لذلك من تفسير إلا ما أعلمه عن حكمة وتريث الأكاديميين والمفكرين المغاربة؛ الذين عهدناهم دوما هادئى الطباع بعيدين عن الانفعال والتشنج، حريصين على البحث والدرس والتحرى قبل الإدلاء بدلوهم.

والحق ـ أن معظم كتاباتهم حول الإشكالية موضوع الخلاف تتسم بالعمق والموضوعية والأمانة برغم وقوع البعض فى الشرك الذى نصبه الكتاب الصحافيون؛ وهو تصوير المسألة كصراع بين المشرق والمغرب.

وبغض النظر عن الإختلاف فى الرأى؛ فقد كنت وما زلت أكن لهم جميعا ودا واحتراما. والحق أنهم يبادلوننى نفس المشاعر؛ فلطالما اختلفنا ــ إلى حد الشجار أحيانا ـ دون أن يفسد هذا الاختلاف للود قضية؛ كما يقال.

أولاً : إثارة الموضوع فى الصحافة المغربية:

كانت صحيفة Liberation المغربية سباقة فى إثارة الموضوع والتنبيه لخطورته، ففى ١٩٩٦/١٢/٤ كتب الأستاذ/ صلاح صبيح مقالا فى هذا الصدد بعنوان:ـ "Un brulot egyptien attaque Ibn Khaldun et pretens que La Muqadima est tres empruntee"

إليكم نصه :

Ibn Khaldun "etait un escorc professionnel du genre qui sait cacher ses mefaits en maquillant les textes qu il a voles".

Lauteur de cette grave accusation est Mohmoud Ismial, universitaire egyptien specialiste de l histoire du Maghreb. Il a consacre un livre "La find un mythe" au penseur du 14 eme siecle, qui est considere comme le veritable precurseur de la sociologie.

Dans son ouvrage, paru la semaine derniere, il accuse Ibn Khaldun de s'etre approprie L'oeuvre tres celebre: "Epitres des Ikhwan Al Safa", plus connue sous I appellation "Encyclopedie des la purete", expose du 10 eme siecle de la doctrine ismailiene.

Laccusation ne manquera pas de faire jaser dans les milieux intellectuels, surtout chez les adeptes d'Ibn Khaldon.

Le propos de I universitaire egyptien est d'autant plus grave qu il estime que l'ouvrage le plus celebre de I'historien maghrebin, a savor la Moqadima d'Ibn Khaldun, classe parmi les dix ouvrages les plus importants du partimoine intellectuel de L'hmanite, est qualifie par Mahmoud Ismail de veritable plagiat des epitres. pas moins que cela.

La publication de ce liver a ete precedee par une longue serie d'analyses que l auteur a publiees il a decline les presse dite specialisee des affaires culturelles du côte du caire, dans lesquelles il a decline les differents themes developpes par Ibn Khaldun et ce qu'il a presente comme etant les sources ou le corps du delit chez Ikhwan Al Safa.

Mahmoud Ismail est d'autant plus etonnant dans ses propos qu il avait pendant long temps ete un adepte d' Ibn Khaldun auque il a consacre un veritable ouvrage apologique cette admiration semble s'ertre transformee en une suspicion systematique, puisque meme le propos anodin du savant du 14 eme siecle dans lequel il s'etonne que aucun des anciens ne se soit interesse au sujet qu'il a traite, est exploite contre lui par l' auteur egyptien.

je n'ai pas eu connaissance de ce sujet chez quiconque, des anciens et je ne crois "pas qu'il aient neglige le sujet, mais peut-etre que leurs ecrits ne sont pas arrives jusqu'a nous".

Ces propos sont d'Ibn Khaldun. Dans la "fine d un mythe", Mahmoud Ismail qualitie cette phrase de reconnaissance du delit de la part d'Ibn Khaldun.

Il estime que se sachant confondu de plagiat, a plus ou moins breve echeance, I'auteur de la Moqadima a voulu anticiper les accusations en evoquant le pretexte de I ignorance de l existence d'ˆutres references que la sienne.

L universitaire egyptien pose l'autre question importante a ses yeux: "Pourqoui ni les contemporains, ni ceux qui ont etudie Ibn Khaldun plus trad, n'ont-ils pas decouvert l'escroquerie?".

Il cite plusieurs raisons dont les deux principales: d'abord, le groupe des Ikhwan Al Safa etait une secte secrete qui a longtemps ete accusee d'heresie et poursuivie. D'autre part, par un extraordinaire hasard que Mahmoud Ismail ne nous explique pas, il ne s'est trouve presonne pour etudier a la fois Ibn Khaldune et ses victimes presumees, les Ikhwan El Safa, parce que l'interet port a la pensee Khaldunienne est ne, il y a pres d'un quart de siecle quand la sociologie s' est detachee de la philosophie et devenue une science independante.

Simple coup mediatique d un'universitaire en mal de celebrite, ou veritable pave dans la mare des inconditionnels de Ibn Khaldun?

Une chose est sure, la bataille promet d'etre saignante entre les contre et l'affaire Mahmoud Ismail ne fait que debuter.

Mais en attendant la reaction aux propos de L'auteur egyptien, l' ouvrage de ce drenier contient au moins deux choses imporyantes. La premier, c'est qu' il veut rendre justice aux Ikhwan Al Safa qui ont ete trop longtemps et injustement negliges.

La seconde, au moins aussi injuste que la premiere a ses yeux, c'est de critiquer la demarche de ceux qui "se sont proclames pretres et protecteurs du temple de la pensee et la civilisation islamique" et remettre a sa place en le faisant tomber de son piedestal, un penseur considere abusivement "comme un miracle qui a recu la revelation divine".

* * *

وفى ١٩٩٦/١٢/٢١ كتب الأستاذ/ نجيب خدارى مقالا فى صحيفة "العلم الثقافى" بعنوان: "هل كان ابن خلدون لصا"؟ قال فيه:

"هل يكفى لكى تدكّ هرماً أو تُسقط ناطحة سحاب أن تحمل مطرقة صغيرة من فولاذ أو من بلاستيك؟.... ذلك ما فعله باحث مصرى حين أراد أن ينهى أسطورة علمية كبرى، فأصدر كتابا صغيراً فى ١٢٦ صفحة من القطع المتوسط.. (فقط لا غير)!

الكتاب حمله إلينا الأخ محمد العربى المسارى، من زيارته الأخيرة للقاهرة وهو بعنوان "نهاية أسطورة، نظريات ابن خلدون مقتبسة من رسائل إخوان الصفا". ويحمل توقيع باحث مصرى مارس التدريس لسنوات فى إحدى جامعات المغرب، هو الدكتور محمود إسماعيل.

من التصفح السريع للكتاب الصادر عن دار عامر بالمنصورة، فى طباعة رثة، يخرج القارئ بانطباع أول وهو أن الرثاثة، تشمل كذلك أسلوب كتابة الكتاب، ولغته، ومنهجه.. كل ما فيه تم على عجل. وأطلق فيه صاحبه، منذ المقدمة،

أحكاما كبيرة صارخة تصف ابن خلدون بـ "المجرم الذى سطا على آراء إخوان الصفا ونسبها إلى نفسه".

من "الشواهد" التى يبادر بتقديمها د. إسماعيل فى البداية:

(١) أن ابن خلدون على كثرة ما ذكر من أسماء آلاف الأعلام وآلاف الكتب فى مقدمته لم يشر قط ـ ولو مرة واحدة ـ لإخوان الصفا صراحة.

(٢) أنه أوما إليهم فى نص هام تحت اسم "أهل البدع" وهو بصدد الحديث عن تصنيف العلوم وأشار إلى آرائهم فى الإلهيات.

(٣) تنديد ابن خلدون بعالم أندلسى كان رئيساً لإخوان الصفا فى الاندلس، وهو مسلمة المجريطى، واصفا إياه بالخبث والإلحاد فى أكثر من موضع فى "المقدمة".

(٤) برغم تأثر ابن خلدون فى تصنيف موضوعاته وتبويب فصوله بإخوان الصفا فى رسائلهم، إلا أنه حاول ـ فى حذر شديد ـ نثر الآراء التى اقتبسها من الرسائل فى مواضع متعددة من "المقدمة" وتحت عناوين مضللة. ومع ذلك فكثيرا ما وقع فى المحظور واقتبس بعض عناوين الفصول من تبويب إخوان الصفا مع إجراء تعديلات طفيفة.

(٥) أن معظم المصطلحات التى عزاها الدراسون ـ خطأ ـ إلى ابن خلدون، ونسبوا إليه فضل نحتها وصياغتها مثل: الوازع ـ مستقر العادة ـ المعاش ـ العمران ـ البداوة ـ التوحش ـ الانحطاط.. إلخ، مأخوذة عن إخوان الصفا.

(٦) نقل إبن خلدون عن الرسائل أيضا الكثير من المصطلحات وأسماء بعض العلوم، وكانت قد انتشرت تماما فى عصره، مثل "من القوة إلى الفعل"، "الهيولى"، "العقل الروحانى"، "الأرثماطيقا"، "الأسطرونا ميا"، "القرانات"... إلخ، بل إنه أخطأ فى نقل بعضها(!).

(٧) أن الكثير من المعارف التى نقلها عن الإخوان وحاول إعادة صياغتها فى لغة جديدة لم يكن على علم بها. وهذا يفسر كثرة الأخطاء الأسلوبية فى

"المقدمة"، وهى ناجمة عن عدم الفهم والاستيعاب. كذا الكثير من الصياغات العاجزة عن حمل المعانى والمضامين.

(٨) من القرائن الهامة أيضا، استهلال ابن خلدون فصوله بكلمة "اعلم" التى تستهل بها سائر فصول الرسائل. بل نراه فى أحيان كثيرة ينقل عبارات الاستهلال الإخوانية، مثل "اعلم يا أخى أرشدنا الله وإياك".

(٩) على الرغم من أن خطاب المقدمة خطاب تقريرى يعرض "علما جديدا كما زعم"، فإن ابن خلدون وهو يقتبس أفكار الإخوان يخل بهذا الخطاب حين يحوله إلى خطاب تعليمى إرشادى، كما هو الحال فى الخطاب الإخوانى.

(١٠) برغم حرص ابن خلدون على إعادة صياغة أفكار إخوان الصفا، كثيرا ما نقل عبارات وجملا بأكملها عن الرسائل. ولعل هذا يفسر حقيقة هامة وهى: أن لغة ابن خلدون فى "المقدمة" مخالفة تماما للغة عصره، كذا لغته فى "كتاب العبر".

هكذا يقدم د. محمود إسماعيل "شواهده" فى مقدمة الكتاب الذى تضمن ثلاثة مباحث:

* إخوان الصفا (تعريف).
* ابن خلدون (الأسطورة).
* النصوص التى نقلها ابن خلدون عن إخوان الصفا (نهاية الأسطورة).

والطريف أن المبحث الثالث الأساس، الذى ينهى به المؤلف أسطورة علمية عالمية نسجت خلال سبعة قرون، لا يتجاوز سبعا وسبعين صفحة!

وليس المظهر العام المتعجل للكتاب، هو ما يدفع إلى شبهة التهافت لدى مؤلفه، بل كذلك سيرة الباحث العلمية التى عرفت بغير قليل من الهوائية والتسرع والافتعال والاندفاع. فابن خلدون الذى يصفه الآن بأبشع النعوت، ويجرده من أبسط فضائل العلم والمعرفة، هو نفسه الذى قال عنه فى كتاب سابق تحت عنوان

"فكرة التاريخ بين الإسلام والماركسية" بأنه اكتشف سبعين بالمائة من قوانين ومنهج وآليات المادية التاريخية قبل قرون على ميلاد ماركس وإنجلز.

وعقدة الشرطي الذى يطارد لصوص المعرفة لم تستيقظ لدى د. إسماعيل فى كتابه الأخير فحسب، بل سبق له أن رمى بسهام التهمة ذاتها مفكرين مغربيين آخرين هما عبد الله العروى، ومحمد عابد الجابرى! وكتب أن العروى يسطو على مقولات برنارد لويس وجاك بيرك واعتبره هيجليا يكرس التخلف فى الداخل والتبعية للامبريالية فى الخارج بتحليلاته البنيوية للتاريخ. أما الجابرى، فهو، فى نظره، ليس مبدعا ولا مبتدعا، إنه مجرد مستعير لمفهوم القطيعة الإبستمولوجية بين المشرق والمغرب من جوتييه وهنرى تيراس وإيف لاكوست واعتبر مشروعه "نقد العقل العربى" مستعارا برمته من مدارس الاستشراق، زاعما أنه ملئ بالأخطاء الفادحة والأحكام الساذجة!

ورغم أن الباحث المصرى قد سلق باحثين ومفكرين عربا آخرين بألسنة حداد، فإن تركيزه على ثلاثة من رموز الفكر المغربى، يجعلنا نتذكر بألم وحزن وعقدة المشارقة القديمة تجاه المغاربة، وهى التى كنا نظن أنها انفثأت، أو انفكت، منذ عقود من الزمن، ولا ندرى هل يمكن أن نُدخل احتفال الزميلة القاهرية "أخبار الأدب" بالكتاب الأخير لمحمود إسماعيل ـ إذ نشرته ونشرت ردود الأفعال عليه بكثير من التهويل ـ فى دائرة العقدة القديمة إياها؟

أسباب التحفظ إزاء أطروحة د. إسماعيل كثيرة... ليس أقلها أن ابن خلدون الذى اعتبر منذ قرون مكتشف علم التاريخ وعلم الاجتماع، وحرر التاريخ كعلم من التقليدية والأدب، وجابل كبار العلماء المطلعين على كتبه وعلى رسائل إخوان الصفا، واحتفى بمشروعه العلمى الضخم عدد كبير من أبرز المفكرين والعلماء العرب والأوروبيين، بل إن كثيرا من الأطروحات فى مختلف جامعات العالم، دارت فى فلك هذا المشروع... ابن خلدون هذا، يطلع (فى آخر زمن)، وأمام "فطنة" محمود إسماعيل اللماحة، مجرد لص ومحتال!... وكل العلم الذى دار فى

فلك الفكر الخلدونى، طيلة قرون عديدة، كان فى غيبوبة المرض، إلى أن جاء المنقذ من الضلال!

نتطلع بفضول شديد إلى رأى المفكرين والباحثين المغاربة، فى هذه "الأطروحة"/ التهمة، خصوصا وأن عددا منهم اشتغلوا بشكل مركزى على الفكر الخلدونى.

ونستحضر هنا ما كتبه الفيلسوف الراحل د. الحبابى:

"يعتبر المفكر المغاربى ابن خلدون أحد الرجالات القلائل اذلين حظوا بمصير ساعدهم على نسج مراحل هامة من التاريخ الإنسانى، لقد حقق حياة مدهشة بنشاطه السياسى المستمر الذى امتد طيلة نصف قرن، فأثر فى ماجريات تاريخ شمال إفريقيا فى القرن الرابع عشر، كما شكلت حياته ثورة، أو على الأصح، مجموعة ثورات فى مختلف ميادين المعرفة. لقد اهتم بكل شيء لكى يغير كل شيء".

كيف لم يهتد د. الحبابى، صاحب هذا الرأى المتحمس، وهو من أعرف عنه اطلاعه العميق على رسائل إخوان الصفا، أنه إنما كان يقيم صرحا من ملح؟

نترك الكتاب بين يدى صديقنا الأستاذ بنسالم حميش، الذى رافق ابن خلدون كثيرا، وكان جديد ثمار هذه الرفقة روايته "الملامة" الصادرة قبل أسابيع عن دار آداب بيروت.. وننتظر رأيه وآراء زملائه فى الموضوع.

* * *

وفى ١٩٩٦/١٢/٢٧ كتب الأستاذ/ مسلم محمدى مقالا فى مجلة "المستقل" المغربية؛ بعنوان: "إبن خلدون فى قفص الاتهام"؛ يقول فيه:

تشهد القاهرة هذه الأيام وقائع معركة فكرية لم نعرف لها مثيلا منذ ايام طه حسين وكتابه "فى الشعر الجاهلى"، أيقظت الوسط الفكرى والثقافى والفلسفى فى مشرق الوطن العربى ومغربه من سباته العميق تبارى أصحاب التقليعات من أهل المجتمع الفكرى على إطلاق المسميات على هذه المعركة؛ منهم من قال عنها "حديث الموسم" ومنهم من اسماها "قنبلة الموسم" ومنهم من اعتبرها "المنعطف

التاريخي في الفكر العربي"، أثار هذه المعركة كاتب مصري مغرور وأستاذ للفكر والتاريخ الإسلامي يدعى/ محمود إسماعيل، وذلك بعد نشرة دراسة في حلقات في مجلة "أخبار الأدب" القاهرية حول العلاقة بين ابن خلدون وجماعة إخوان الصفا بعنوان: "نهاية أسطورة.. نظريات ابن خلدون مقتبسة من رسائل إخوان الصفا". ولثقة الكاتب الكبيرة في نفسه ومعلوماته طلب من السادة القراء ألا يستعجلوا في توجيه الانتقاد. لأنه متأكد أن ما يطرحه من إشكالية ليس بالحدث الهين على فكر القارئ العزبي. اتهم الكاتب في دراسته ابن خلدون باللصوصية والسرقة الفكرية وبأن ما جاء في "مقدمته" من نظريات في العمران والتاريخ والسياسة والاقتصاد والأخلاق، وأيده في ذلك دار سو فكره، منقولة عن رسائل إخوان الصفا. أثارت هذه الاتهامات ثائرة المفكرين والفلاسفة والمهتمين بالفكر الخلدوني ولم تقعدها حتى الآن، حيث انقسموا حولها أحزابا وطوائف بين مؤيد ومدافع عن "المقدمة" وصاحبها وبين منحاز إلى صاحب الإشكالية. ومع اشتداد وطيس المعركة اتخذ الصراع منحى أخر أكثر تطرفا بين معسكر مغاربي يقاتل من أجل "المقدمة" تتزعمه تونس، وآخر مشرقي تؤازره قاهر المعز، من بين فرسان "المقدمة" كان هناك الدكتور أبو يعرب المرزوقي ـ أستاذ الفلسفة بجامعة تونس ـ الذي جاء رده علىصاحب الدراسة بعنوان: "ابن خلدون لم يكن لصا.. وبحثك تنقصه ضوابط العلم"، متهما إياه بالتعالي على المراجعة العلمية وبانحطاط الوعي وفقدان المنهج. ومع اشتداد المعركة وسجالها لم تجد الدكتورة آمال محمد حسن ـ أستاذة التاريخ الإسلامي بجامعة عين شمس ـ مفرا بعد إطلاعها على حيثيات المعركة، من الدفاع عن أستاذها. فجاءت مداخلتها بعنوان: "نعم.. ابن خلدون سرق نظريات إخوان الصفا"، ومؤكدة أن الأستاذ المرزوقي جانب الصواب عندما اكتفى في رده بالاصطلاحات الفلسفية وذهابه إلى أنها اصطلاحات فلسفية عامة مأخوذة عن اليونان، وأن ابن خلدون عرفها عن طريق هذا المصدر وتتساءل في معرض دفاعها عن أستاذها: هل كان ابن خلدون يعرف اليونانية؟! وهل كانت هذه الاصطلاحات سارية في الفكر العربي في عصر ابن خلدون؟!

من جهته أبان الاستاذ صاحب "الاكتشاف" التاريخي عن ثقة مدهشة بنفسه حينما طرح على معشر المفكرين والفلاسفة العرب حقيقة تؤكد عدم وجود الفكر

الفلسفى بالكلية فى عصر ابن خلدون وأن شعوذات "ابن سبعين" جبّت بالكامل عقلانية الفلاسفة الذين ندد بهم ابن خلدون نفسه، ليطرح فى الأخير إشكالية حيرت عقول أهل الفكر عندما قال متسائلا: كيف تمكن ابن خلدون أن يؤسس تنظيراته فى غياب العقل والنظر وطغيان النقل والشعوذة؟! مدللا على ذلك بما ورد فى مقدمة ابن خلدون من فصول مطولة عن الرجم بالغيب والكهانة وقراءة كبد الحيوانات وزجر الطير وما شابه. ليتساءل مرة أخرى: هل بوسع من فعل ذلك أن يؤسس "نظرية فى المعرفة مستمدة من.. علم التاريخ". أكثر من ذلك يقول صاحب "الدراسة الحدث" ـ الدكتور محمود إسماعيل ـ أن ما توصل إليه كان نتيجة عمل دؤوب استمر سنوات بين الدراسة والتحليل والتدقيق والمقارنة، ليؤكد من ثمة وبالأدلة المنطقية القاطعة والقرائن النظرية ثم ـ وهو الأهم ـ بالشواهد... أن سر النظريات التى نسبها ابن خلدون إلى نفسه منقولة عن رسائل إخوان الصفا. كما أباح الأستاذ لنفسه اتهام أبو يعرب المرزوقى بالتورط فى نقل آراء الأستاذ الجابرى التى تعتبر الإخوان جماعة مشعوذة غنوصية حرانية وصوفية اشراقية، بل جماعة سرية لا علاقة لها بالمعرفة أصلا، بقدر ما هى جماعة سياسية تبشر "بالإمام المعصوم". وأن الدكتور المرزوقى يعكس نزعة "الاستشراق العربى الجديد" الذى يقول بالقطعية الابستمولوجية بين المشرق والمغرب، ويختزل الأمر فى مقولة مسطحة ـ من قبيل القسمة الضيزى ـ عن المشرق الروحانى والمغرب العقلانى. إذن نتيجة لهذه المهاترات والملاسنات الفكرية التى تحولت إلى معركة بين المشرق والمغرب أصبح رائد الفكر العربى ومقدمته من الحجم الثقيل لاستيبان الأمر لجمهور القراء العربى.

هنا يلاحظ التزام الساحة الفكرية المغربية بالصمت وتجنب الخوض فى الأمر مع الخائضين ليتساءل المهتم بهذه القضية: هل الأمر لا يستحق كل هذه الجلجلة الفكرية؟! أم إن قعقعات أقلام هذه المعركة وما سال فى سبيلها من مداد لم تصل بعد إلى الساحة الفكرية المغربية؟!

* * *

وفى ١٩٩٦/١٢/٣١ أثارت صحيفة "الاتحاد الاشتراكى" المغربية الموضوع تحت عنوان "باحث مصرى يتهم ابن خلدون بالسرقة"؛ هاكم نصه:

يدور منذ عدة اسابيع جدل واسع داخل الأوساط الفكرية والثقافية فى مصر، إثر اتهام أحد الأساتذة الباحثين للعلامة عبد الرحمان بن خلدون بكونه "سرق" نظريته فى علم العمران من رسائل "إخوان الصفا".

جاء اتهام الأستاذ المصرى، وهو محمود إسماعيل أستاذ التاريخ بكلية الآداب بجامعة عين شمس بالقاهرة فى سلسلة مقالات كتبها على مدى أسابيع فى أسبوعية "أخبار الأدب" المصرية، وظهرت أخيرا فى كتاب يحمل عنوان "نهاية أسطورة ـ نظريات ابن خلدون مقتبسة من رسائل إخوان الصفا".

ويرى محمود إسماعيل أن نظرية ابن خلدون فى علم العمران، والتى تضمنتها مقدمته المشهورة لكتابه "ديوان المبتدأ والخبر" هى نظرية منقولة عن رسائل "إخوان الصفا".

وقد انبرى عدد من الأساتذة المتخصصين للرد على ما أورده محمود إسماعيل، وذهبوا إلى أنه لو كان ما جاء به الباحث المصرى صحيحا، لكان قد تم اكتشافه قبل سنوات طويلة.

ولم يخرج عن هذا الاتجاه إلا قلة قليلة ساندت ما جاء به الأستاذ محمود إسماعيل الذى سبق أن درس لعدة سنوات بإحدى الجامعات المغربية.

وقد عقد مؤخرا بكلية الآداب بعين شمس لقاء علمى شارك فيه محمود إسماعيل ولفيف من الأساتذة المتخصصين فى علوم التاريخ والاجتماع والأدب الإسلامى للوقوف على أبعاد ما طرحه الأستاذ المصرى.

وخلال اللقاء الذى تناولت مضامينه أسبوعية "أخبار الأدب" فى عددها الأخير، أشار محمود إسماعيل إلى أن معرفته بابن خلدون ليست معرفة جديدة أو سطحية، ولكنها نتاج رحلة طويلة. وقال إن القضية التى درسها والنتيجة التى توصل إليها، وهى ما أسماه بـ "سطو" العلامة ابن خلدون على نظريات "إخوان

الصفا" ليست قائمة على التخمين، وذهب إلى أن "القضية هنا أكبر من أن تكون ظنية؛ فاللغة هنا لغة نصوص".

وأضاف أن ظاهرة السطو التاريخي ظاهرة متعارف عليها "وهذه المرة لا تتعلق بسرقات فحسب، ولكنها تتعلق بأفكار قال عنها صاحبها اكثر من مرة، إنها أفكار غير مسبوقة، وأن المقدمة التى الفها لم يفطن إلى مثلها أحد من قبل".

وربط محمود إسماعيل فى حديثه بما توصل إليه من "سطو" ابن خلدون لآراء غيره بأخلاقياته وممارساته السلوكية وتطلعاته وطموحاته السياسية ووصفه بـ "الانتهازية السياسية".

ورغم محاولته توصيل فكرته وجعلها ترتقى إلى مرتبة الحقيقة العلمية، فإن معظم الأساتذة الذين حضروا اللقاء، خالفوا مخالفة تامة ما ذهب إليه ورفضوا الاقدام على "هدم رمز من الرموز الثقافية العربية، من طينة ابن خلدون".

وقد برز شبه إجماع بين المشاركين فى اللقاء الذين رأوا "انه لا يعيب ابن خلدون أن يكون قد تأثر بغيره، حيث انه لا يمكن بأى حال إنكار تأثير ما سبق على إنتاج ما لحق، كما أنه لا يمكن الحكم بلا أخلاقية ابن خلدون من خلال إثبات أنه انتهازى سياسى أو أنه كان لديه طموحه للوصول إلى عالم السياسة".

* * *

خلال الحوار بين المؤلف وبين الأكاديميين التونسيين؛ أثيرت إسهامات الدكتور/ محمد عابد الجابرى فى دراسة طرفى القضية - إبن خلدون وإخوان الصفا؛ الأمر الذى استثار ثائرة بعض الصحافيين المغاربة، فاعتبروا المؤلف متحاملا على الفكر المغربى قديمه وحديثه. وكان الجابرى قد أعلن فى استجواب بجريدة "الشرق الأوسط" عدم وجود أدنى صلة بين فكر ابن خلدون وإخوان الصفا؛ فتلقف أحد محررى صحيفة "الاتحاد الإشتراكى" المغربية الإعلان وأجرى حوارا مع الجابرى؛ بتاريخ ١٩٩٧/٢/٢٧؛ ننشر منه ما تعلق بمؤلف كتاب "نهاية أسطورة".

كان الحوار يحمل عنوان: "بعد اتهام ابن خلدون بالسرقة من إخوان الصفاء؛ الجابرى يتعرض لتهمة مماثلة" إليكم ما جاء فيه:

* أثارت كتبك اهتماما واسعا بالمشرق والمغرب، وهى الآن تحظى باهتمام عالمى. وإضافة إلى الرسائل الجامعية على مستوى الدكتوراه التى كتبت حول أعمالك فى فرنسا وانجلترا وأمريكا واليابان، فضلا عن الأقطار العربية. وإضافة إلى ترجمة كتابك "مقدمة لنقد العقل العربى" الذى صدر بالفرنسية وتقرر فى الاغريكاسيون، بفرنسا،فضلا عن الجامعات الأوربية. كما نعرف أن ترجمته إلى الإيطالية قد صدرت منذ عام تقريبا. وأن ترجمته إلى الأسبانية ستصدر هذه الأيام. ونعرف أن هناك ترجمتين لنفس الكتاب إلى الانجليزية إحداهما تتولاها الجامعة الأمريكية بتكساس والثانية ستنشر فى لندن. هذا فضلا عن الترجمة إلى اليابانية التى سمعنا انها قد بدأ الشروع فيها.

نحن نعرف كل هذا، لكن نعرف أيضا أنه وُجهت إليك من بعض الكتاب فى العالم العربى انتقادات معينة. وعكس ما كان ينتظره القراء، وأيضا كاتبو تلك الانتقادات فقد بقيت صامتا لا تجيب ولسان حالك يقول مع المتنبى:

أنام ملء جفونى عن شواردها

ويسهر القوم جراها ويختصموا

إن منتقديك الذين من هذا الصنف يريدون استدراجك للرد عليهم. وذلك ــ فى ظنى ــ لينزلوا بك عن المستوى الذى ألفيناك عليه دائما، وأما ليكسبوا شهرة من الدخول فى سجال معك. ولكنك فى كل ذلك بقيت صامتا منشغلا بمشاريعك تاركا هؤلاء بدون غنيمة يصدق فيهم قول الشاعر:

كناطح صخرة يوما ليُوهنها فلم يضرها وأوهى قرنهُ الوعَلُ

فهل نطمع منك فى إجابة أو توضيح؟

* لقد قلت مرارا إن من يكتب كتابا ويدفع به إلى السوق هو كمن يعرض بضاعة على واجهة متجر ولكل واحد من المارة الحق فى النظر إليها بالعين التى

يريد، وليس لصاحب المتجر أن يمنعه من ذلك ولا أن يتوقع منهم نفس الانطباع. ولكن إذا دخل شخص المتجر وطلب سلعة وأخذ يفحصها وهو خبير بمادتها وطريقة صنعها فحينئذ له أن يُبدى الرأى ولصاحب المتجر أن يشرح ويجيب.

أما إذا كان المنتقد فى الشارع، خارج المتجر ولا يعرف البضاعة وليس هو من أهلها فليس لصاحب المتجر أن يهتم به.

وأكثر من ذلك صرحت مرارا أنى أعتبر ما أكتب يصبح ملكا للقارئ بمجرد ما يخرج إلى المطبعة ولذلك، أنا أتوقع سلفا أن يكون هناك نقاد وتكون هناك انطباعات من النوع الأول، وأنا أومن بأن النقد ضرورى وكتاباتى كلها نقدية، وأومن بأن النقاش الهادئ الجاد ضرورى كذلك ولكن بالنسبة لى أفضل الاستمرار فى العمل فى مشاريعي التى أمامى بدل الإنشغال بالجدال الذى يعجب بعض العواء لما قد يكون فيه من فرجة.

إن القضايا التى تتطلب التفكير والمعالجة كثيرة وأنا أعمل جهدى لطرقها والمساهمة فيها. إن شعارى فى هذه المسائل كلها هى الحكمة التالية: "قل كلمتك وامشى"، ولكنى لا أقول كلمتى إلا بعد أن أنظر يمينا وشمالا، وإلى أمام وإلى وراء، حريصا على تجنب الأخطاء. وأنا لحد الآن مطمئن كل الاطمئنان إلى أن جميع ما كتبتُ لا ينطوى على خطأ علمى أو معرفى أو منهجى، فأنا من هذه الناحية راض كل الرضا عن ما كتبت.

نعم، إن ما أكتب فيه وجهات نظر خاصة بى، وأنا لا أعتبرها وحدها الصواب، بل أومن بتعدد وجهات النظر وبنسبية الصواب فى هذا المجال، وعندما تظهر وجهة نظر مخالفة لوجهة نظرى وتكو مبنية على الموضوعية والمعرفة فأنا أول من يرحب بها ويستفيد منها.

هناك كتابات تهجمية وتصرح برغبتها فى الهجوم. وهنا أتذكر قول أحدهم فى مجمع خاص: "لن يرتاح لنا بال إلا عندما نصفى عبد الرحيم أبو عبيد"، كان هذا يوم كان المرحوم حيا يمارس نشاطه الوطنى قبل وفاته بنحو عشر سنين. وكنت قد أبلغتُ المرحوم بهذا الأمر وقلت له لابد من اتخاذ الاحتياطات، فتبسم

وقال: "اتركهم وما يقولون، فهم لا يستطيعون قتل ذبابة، أما حين يحين الأجل فهذه مسألة أخرى. ورفعا لكل التباس، أشير إلى أن الجهة المعنية ليست لها علاقة بالإتحاد ولا بمناضلية القدماء منهم والجدد ولا بالأحزاب الوطنية، ولا حتى بالجماعات الإسلامية المشهورة على الساحة في الوقت الراهن".

تذكرتُ قول المرحوم عبد الرحيم لأن هناك من يعملون بإصرار وتصميم على تحطيم ما يسمونه "شهرة ونفوذ" الجابرى على الساحة الثقافية.

هذه الكتابات التهجمية التى من هذا النوع بدأت بمقالة نشرت فى مجلة "الهدف" فى أواخر الثمانينات لكاتب يدعى أنه ماركسى، وقد استهل مقالته بالشكوى من اكتساح الجابرى للساحة الثقافية العربية وانزواء كتاب أخرين إلى الهوامش، وهو يقصد بذلك الكتاب الماركسيين أصحاب المشاريع المعروفة، ثم توالت مقالات وكتب. وكان هناك تخطيط من طرف زملاء مشارقة؛ شيوعيين ويساريين، جمعتهم ندوة في تونس فعقدوا جلسة على هامشها وخلصوا بالنتيجة التالية: وهى أن كتابات الجابرى الإبستمولوجية خطيرة على الفكر الماركسى والفكر التقدمى. ولذلك تجب محاربته ومقاومته. وكان من هؤلاء الأساتذة المحترمين الآتية أسماؤهم: طيب تيزينى، محمود إسماعيل، محمود أمين العالم.. وفى صباح اليوم التالى، عندما بدأوا فى تنفيذ ما قرروه بالهجوم على الجابرى فى الندوة واجههم الطلاب التونسيون بعاصفة شديدة من الاحتجاج والرفض. وكان المعنى بالأمر غائبا. وقد سلمنى بعض الأصدقاء من الطلبة التونسيين تسجيلات بالكاسيت عن هذا الذى جرى. وإذا كان محمود إسماعيل قد التزم حدوده نهائيا بعد أن رسمت له هذه الحدود خلال محاضرة ألقيتها فى الجامعة الكويتية فى أواخر الثمانيات، فإن الصديقين طيب تيزينى ومحمود أمين العالم ما زالا يخصان كتابات الجابرى بـ "الاهتمام" إلى درجة أن ما كتباه فى هذا الموضوع أو من يدور فى فلكهما يقترب من ألف صفحة، وهناك جماعة ماركسية ستالينية فى عمان تدلى هى الأخرى بدلوها فى هذا الموضوع.

وإلى جانب هؤلاء اليساريين كان هناك إسلاميون متطرفون وضعوا الجابرى ضمن اللوائح المستهدفة. وسأكتفى هنا بذكر ما يلى فى محاكمة قاتلى فرج فودة بالقاهرة. وجدت مع أحد القتلة قائمة بالأسماء التى اعطيت لهم لتصفية أصحابهم ومنهم اسم: محمد عابد الجابرى، ولما سأله القاضى: ومن هو محمد عابد الجابرى؟ أجاب المتهم: لا أعرفه فكتب القاضى فى محضر التحقيق العبارة التالية: "لعله من المغرب". هذا والغالب أن أحد المؤلفين فى التراث كان قد اشتهر فى هذا المجال وخبا اسمه وتعرض فى ندوة بالقاهرة لمثل ما تعرض له محمود إسماعيل فى الكويت عندما تكلم فى أمور عن غير علم ومعرفة الخ... الغالب أن هذا السيد المحترم هو الذى سرب اسمى إلى بعض الجماعات الإسلامية فى مصر التى يتملقها تملقا انتهازيا.

هناك جهات أخرى لا تعجبها الدعوة التى أتمناها وأعمل من اجلها، أعنى تحديث الفكر العربى من داخل التراث العربى الإسلامى. بعض هؤلاء ليسوا مسلمين، وكثير منهم تنبئ اسماؤهم عن انتمائهم الدينى. فهم يقولون فيما بينهم إن تجديد الفكر العربى من داخل التراث الإسلامى معناه إقصاء غير المسلمين. ولذلك فهجوم هؤلاء علىّ وأسماؤهم معروفة يكتسى طابعا خاصا، هم يتقبلون ويرحبون بما انتقده فى التراث ولكنهم يغضبون عندما أبرز وجها من الوجوه المشرقة فى تراثنا العربى الإسلامى. هؤلاء يتنكرون للتاريخ عموما ولتاريخ المسيحيين العرب الذين قاموا بالدور الكبير المعروف فى مجال الترجمة، ترجمة الفلسفة والعلوم القديمة ونشر المنطق وتبسيطه، هذا فى الماضى. أما فى الحاضر فالذين ذكرناهم يتنكرون أيضا للمسيحيين الرواد الذين قاموا بأعمال عظيمة فى النهضة العربية الحديثة، فى مجال اللغة والآداب، ولبعضهم اليد الطولى فى التعريف بالتراث الإسلامى نفسه.

على كل حال، لا أريد أن أطيل فى هذه المسألة. وإنما أكتفى بالإشارة إلى ندوة عقدها المجلس القومى للثقافة العربية وحضرها نخبة من المثقفين العرب وطلب منى أنذاك أن أقدم عرضا عن كتابى "العقل السياسى العربى" الذى كنت

بصدد إعداده. وأثناء المناقشة تدخل أحدهم، وهـو المختص اليوم فـى الكتابـة عـن الجابرى، وتطرق إلى مسائل لا علم له بها، فكان ردى كالعادة قويـا فـى مثـل هـذه الأمـور. إن هـذا الحـادث الـذى لـم أكـن قـد قصـدت فيـه الإسـاءة إلـى أحـد قـد حررصاحبنا إلى ما هو منشغل فيه. هذا وبوسع القارئ أن يفهم الآن لماذا ضخمت تضخميا مقصودا تلك التفرقة التى أقمتها بين الفكـر الفلسفى فـى المغرب والفكـر الفلسفى فى المشرق. إن المقصود من ذلك هو استعداء الإخوة فـى المشـرق ضـد الجابرى، ولكن هذا عمل لا يدخل على أحد.

هذه مجرد أمثلة ولن أطيل فى هذا.. فأنا سافصل عنها بتفصيل فى الجزء الذى سأكتبه من مذكراتى حول مسارى الثقافى، هناك ستتضح خلفيات وحسابات وضيعة، وسيعرف الناس أن لفرويد الحق فى كثير مما قاله فى مجال التحليل النفسى.

على كل حال، منذ خمسة عشر قرنا قال طرفة بن العبد:

ستبدى لك الأيام ما كنت جاهلا ويأتيك بالأخبار من لم تزود

فعلا نحن فى عصر الاتصال والمعلومات ويأتينا بالأخبار من لم نزود، أنـا لا أريد النزول إلى المستنقع فبصرى مشغول بالبحر وأمواجه وكنوزه وهو أمامى. ولكن عندما انشر مذكراتى السياسية والثقافية قد يذهـل كثير مـن النـاس مـن كـثرة المستنقعات التى تحيط بنا وفى هذا الوقت بالذات.

* * *

فـى ١٩٩٧/٢/١٧ عقدت "الجمعيـة الفلسـفية المغربيـة" جلسـة لمناقشـة أحـد مؤلفات المفكر المغربى المرموق عبد الله العروى وفـى خـلال المناقشـة؛ تعـرض الأخير لكتابنا "نهاية أسطورة" مندداً به لذلك سـنثبت مـا تعلـق بهـذا الموضـوع فـى العرض الذى نشـره الأستاذ/ سـعيد الغزوانـى بجريـدة "المنعطـف" المغربيـة تحـت عنوان: "**العروى يقول: ما كتب مؤخرا عن سرقات ابن خلدون لا يستحق النقـاش مطلقا**" وهاك نص ما يتعلق بنا:

فيما يخص الأستاذ العروى، فقد أوضح فى مداخلته المرتجلة بأن الهدف الذى كان يرومه من وراء الكتاب لم يكن هو مناقشة ما يجرى فى الساحة كما جاء فى العرضين، وإنما جاء الكتاب داخل برنامج معد منذ سنوات لا يخضع لظروف عابرة وأشار إلى أن ما ينبغى التركيز عليه هو أن محتوى الكتاب ليس نقداً أو اظهارا لضعف الكاتبين: محمد عبده وابن خلدون، بل إنى أصرح ــ يردف المتدخل ــ أنه لم يظهر فى القرن الأخير شيء جديد علاوة على ما جاء به محمد عبده، بل كل ما جاء بعده إنما هو ترديد له وبلغة أقل تعمقا وأقل بلاغة مما عنده، بل إنى أؤكد إنه تعرض فى كثير من الأحيان لتهجمات لا مبرر لها أصلا. كما يعلم الكثيرون أن كلامى مستمر عن ابن خلدون، لأننى اعتبره قمة ما وصل إليه الفكر العربى الإسلامى باللغة العربية. لكن المتدخل لاحظ أنه توجد كتب إسلامية أخرى بلغة غير عربية لا نعرفها وهذا يحصل كثيرا، سيما وأن العرب فى رأيه، لا يعيرون اهتماما لما يكتب بغير اللغة العربية وربما هو أعمق مما يكتب باللغة العربية. ولكن فى حدود ما نعرف ــ يضيف الأستاذ العروى ــ فإنه لا أحد فى الماضى وصل إلى ما وصل إليه ابن خلدون فى التفكير، ليس مؤرخا كما يقول، بل هو فى قمة الفكر الفلسفى العربى الإسلامى، كما أومأ إلى أن ما كتب مؤخرا عن سرقات ابن خلدون لا يستحق النقاش مطلقا، بل يجب أن يعتبر من الترهات التى تحكم على تدهور الفكر العربى المعاصر، ومن ثم فقد ركز على نقطة اعتبرها فى غاية الأهمية وهى: إذا كان الفكر فى مستواه الأرقى، قديما وحديثا عن ابن خلدون وعند محمد عبده يظهر حدودا لاشك فيها، وهذه الحدود لا تظهر لنا إلا بالمقارنة (والمقارنة وحدها هى التى تظهر الحد)، فما يمكن أن يسمى بفكرة لها وزن عالمى، هى الفكرة التى إذا ظهرت فى نقطة معينة من الكون تصبح ضرورة لكل البشر (فى روسيا أو فى أمريكا أو فى الصين...) تصبح ضرورة لكل عضو من البشرية، سواء فهمها اليوم أو بعد ألف سنة لذلك، فإنى حينما قلت بأن ابن خلدون يعتبر فى القمة، فلأن ما قاله عن البداوة، بمعناها الفلسفى، بمعنى البداية، البداوة، أى أصل التاريخ، هذه الفكرة وهى مهمة للغاية لا يلمسها المرء إلا فيما بعد، فالآن نقرأ ابن خلدون بعد مرور ٤٠٠ عام، وفى كل مرة نكتشف شيئا

جديدا، فهذه النظرية عن البدواة، لا توجد عند أى كان غيره (لا فى الغرب الحديث ولا عند الرومان أو اللاتينيين.. الخ) بل توجد لديه وحده فهذه الفكرة عندما ظهرت عند ابن خلدون، أصبحت ضرورة فكرية لكل من ينظر للتاريخ، أينما كان ومتى كان، وهذا هو الشيء الذى أسميه المتاح للإنسانية جمعاء، فهذا المتاح للإنسانية جمعاء موجود ولا ينبغى أن نغض عنه الطرف ونقول بأنه ليس لنا وبعيد عنا.

* * *

وفى نفس الموضوع لخصت جريدة "الأنوار" المغربية ــ بتاريخ ١٩٩٧/٢/٢ ما دار فى الندوة؛ نثبت منه ما يتعلق بكتاب "نهاية أسطورة"؛ على النحو التالى:

* لقد تحدثت كثيرا عن ابن خلدون، لأننى اعتبره قمة ما وصل إليه الفكر العربى الإسلامى باللغة العربية.. وربما توجد كتب إسلامية بغير اللغة العربية لا نعرفها وهذا يحصل كثيرا.. ولكن فى حدود ما نعرف لا أحد فى الماضى وصل إلى ما وصل إليه ابن خلدون. وهو ليس مؤرخا كما يقال بل هو فى قمة الفكر الفلسفى العربى الإسلامى. لأن كل ما يوجد عند الآخرين يوجد عند ابن خلدون وما يوجد عنده لا يوجد عند غيره. وما كتب مؤخرا عن سرقاته لا يستحق النقاش أبدا، بل يجب أن يعتبر من الترهات التى تحكم على تدهور الفكر العربى المعاصر.

إن الفكرة التى ركزت عليها منذ البداية ــ وقلت هذا فى الايديولوجيات العربية المعاصرة ــ وهى وجود الأفكار التى لها "وزن عالمى" أى إذا ظهرت فى نقطة معينة فى الكون تصبح ضرورة لكل البشر، سواء ظهرت فى روسيا، أو فى أمريكا أو الصين.. وسواء فهمناها اليوم أو بعد مرور ألف سنة..

يوجد ابن خلدون فى القمة؛ لأن ما قاله عن البداوة ــ البداوة بمعناها الفلسفى ــ البداية، البداوة أى أصل التاريخ، لا توجد عند أى كاتب آخر لا فى الغرب الحديث ولا عند الرومان أو عند اللاتين.. وهذه النظرية عن البداوة فى تاريخ البشر وتغلغلها فى الفكر، عندما ظهرت عند ابن خلدون أصبحت ضرورة فكرية لكل من ينظر للتاريخ أينما كان ومتى كان، وهذا هو ما اسميه "المتاح" للإنسانية

جمعاء، لأنه موجود، ولا يكفى أن نغض الطرف عنه. أما عندما نفكر بالمطلق ونقول أن كل ما فى الكون منقوش فى لوح محفوظ فى الكلام، فى اللغة فى الرقم، وكل ما يجب فعله هو أن نرفع الحجاب عنه.. هو قول يمنع أى بحث علمى. وهذه الفكرة كلما وجدت تكون لها نفس النتائج فى جميع البلدان، وعندما نقدت ـ ومعنى النقد هنا البحث عن أسسها المعرفية ونتائجها، وتحقق المرأ من هذا النقد حينئذ ـ انكشف، وانفتح للإنسان طريق البحث الموضوعى والعلمى.

أولا فى الحساب والأعداد، ولذلك تحدثت طويلا عن فلسفة الأعداد، إذ هناك فرق كبير بين العدد فى الفكر الحديث والعدد فى الفكر القديم. ثم فى الطبيعة فى السياسة وأخيرا فى المجتمع والتاريخ. هذه الأبواب تسد سدا إذا برهنا على أن الفكر هو فكر مطلق.

لقد تساءلت دائما: ما هو موضوعنا؟ أقول أن من يعيش فى زمننا هذا موضوعه هو ما يراه. إذ ماذا يفيد الكلام عن القدماء؟ الفائدة من هذا هو اظهار أن كل ما قيل سابقا، بما أن أساسه محدود فهو بالتالى محدود بالنتيجة والضرورة. محمد عبده كانت مادته الأساسية التى اشتغل عليها محدودة، فكان كلامه كله محدودا بالنتيجة، مثلا يتحدث عبده عن النصرانية. أتساءل هل يتكلم على نصرانية اليوم التى لا يعرفها؟ انه يتكلم عن نصرانية الماضى، ولأن الأولى تتنكر صراحة للماضى وتقبل ذلك. لأنها مبنية على القطيعة مع الماضى، النصارى بنوا دينهم الجديد على هذه القطيعة والأمر كذلك ينطبق على اليهودية، إذا ماذا يعنى الكلام عن مجادلة اليهود والنصارى اليوم مع أنهم لا يعترفون بأنهم أبناء البارحة؟.

كذلك ابن خلدون، قال للفقهاء بأن فكركم غير ناجح لأنه مبنى على تحليل الكلام والأوصاف، فى حين أن العقل الحقيقى هو المبنى على الصنائع.. ولكن الصنائع التى تحدث عنها ابن خلدون صنائع محدودة، لهذا كيف يمكن العودة إلى ابن خلدون مع أن أساس فكره هى الصناعة التقليدية ونستخرج منها أفكارا تنطبق على الصناعة المعاصرة؟.

* * *

تعقـيـب

* * *

أزمة الخلدونية، أم أزمة المتاجرين بها؟

* * *

أثير جدل طويل فـى الأوسـاط الثقافيـة والأكاديميـة العربيـة وغير العربيـة؛ على إثر صدور كتاب "نهاية أسطورة"؛ إلتزم البعض فيه بآداب الحوار وضوابطه. وانتهك البعض الآخر أولويات الحوار؛ باطراح موضوعه وطرح بدائل بعيدة عنـه تمس ذات الباحث وتفتعل معارك وهمية ـ خصوصا بين المشرق والمغرب ــ لم تخطر له على بال..!!

وبغض النظر عن مواقف المتحاورين ـ ما بين مؤيد ومندد ـ فقد استرعى اهتمامنا ما انطوى عليه "الخطاب المغاربى" من غلبة الجانب السلبى الذى يصور العمل وصاحبه على أنه حلقة من حلقات صراع وهمى بين مفكرى المشرق والمغرب. وفى هذا الصدد تبارى الأصدقاء التونسيون فى تجييش أقلامهم للدفاع عن "قلعة بنى سلامه" ـ التى عاش فيها ابن خلدون زمنا ـ أمام غزو فكرى قادم من "الكنانة" ـ أو على حد قول أحدهم من "أم الدنيا" ــ وهو أمر أرغمنا على إغلاق باب الحوار.

على ان الأصدقاء "المغاربة" أصروا على فتحة "عنوة" بعد أن جندوا حملة "أما زيغية" بهدف القضـاء علـى "مؤامرة" أحكم "اليسراويون" ــ على حد تعبير الصديق الجابرى ـ خيوطها منذ منتصف الثمانيات بهدف تحقيق نصر "رخيص" على "حملة العلم" المغاربة..!! كان كتاب "نهاية أسطوره" أحد أسلحتها..!!

ليس هذا التصور من قبيل "السخرية"، أو الصياغة الأدبية لوقائع "المعركـة"؛ بل هو ما حدث بالفعل. وهاك الدليل:

فـى ٤ ديسـمبر ١٩٩٦ كتـب الأستاذ/ صـلاح صبيـح مقـالا فـى صيحفـة "ليبراسيو" المغربية عـن "بـاحث مصـرى" يحـاول هـدم القلعـة الخلدونيـة؛ ومـن ثـم تقويض ركائز الفكر المغربى.!!

وفى ٢٧ ديسمبر ١٩٩٦ كتـب الأستاذ/ سـالم محمـدى مقـالا فـى صيحفـة "المسـتقبل المغربيـة" ينـدد فيـه بالبـاحث "المصـرى المغـرور" ويحمـد للإخـوة التونسيين تصديهم لضربه ونجاحهم فى إحراز نصر فى "صراع بين معسـكرين؛ معسكر مغاربى يقاوم من أجل "المقدمة" وأخر مشرقى تؤازره قاهرة المعـز"..!! ولم ينس توجيه اللوم للمفكرين المغاربة لتقاعسـهم عـن دخـول المعركـة، وطفـق يستفزهم بقوله: "هل قعقعات أقلام المعركة وما سال فيها من مداد لـم تصـل بعـد إلى الساحة الفكرية المغربية؟"..!!

وفى ٣١ من ديسمبر ١٩٩٦ كتبت صحيفة "الاتحاد الاشتراكى" ـ وكنت من كتابها ـ عن الموضوع بلهجة أخف حدة؛ فى مقـال عنوانـه: "بـاحث مصـرى يتهـم ابن خلدون بالسرقة" لكن صحيفة "العلم" ذات التوجه المضاد وجدت الفرصة مواتية لتصعيد الهجوم. فكتب أحد محرريها ـ الأستاذ نجيب خدارى ـ مقالا يصف كـاتب "نهاية أسطورة" والكتاب "بالرثاثة"؛ بل اتهم الكاتب بأن "سيرته العلمية عرفت غـير قليل من الهوائية والتسرع والافتعال والاندفاع"..!!كما نبه إلى "تـآمر البـاحث لهـدم رموز الفكر المغربى تحت تأثير عقدة مشرقية قديمة تجاه المغاربة"..!! "فقد سبق له أن رمى بسهام التهمة ذاتها مفكرين مغربيين هما عبد الله العروى ومحمد عـابد الجابرى"..!!

واختتم مقاله الثائر بأنـه سلم نسخة مـن الكتـاب "المشبوه" للدكتـور بنسـالم حميش ليتولى الرد.!!

ما كان من الممكن أن أتولى الرد على هذه الكتابات؛ لا لشـىء إلا لأنهـا لـم تعرض لإشكالية الكتاب قط؛ كذا لتصويرهـا معركـة وهميـة لا اسـاس لهـا اصـلا. كنت على يقين بأن كتابا مغاربة منصفين سيتولون الرد.

وقد صح توقعي؛ فقد كتب الأستاذ/ محمد العزاري ـ الذي لم أتشرف بمعرفته ـ مقالا نشر في مجلة "أخبار الأدب" القاهرية، يعنينا منه في هذا المقام نفي الاتهام ـ وذلك من خلال متابعة كتاباتي البريئة من أية ظلال لتلك الفرية ـ وحمل حملة مضادة على الكتابات السابقة ـ تونسية ومغربية ـ ونعى عليها ترديها في هذا المنزلق.

وأمام استمرار حملة الاستجاشة للمتخصصين المغاربة؛ كان عليهم الإدلاء بدلوهم في القضية. فالصديق المفكر/ محمد سبيلا ـ الذي أعرف عنه نزاهته وأريحيته ـ إعترف بأنه لم يقرأ الكتاب بعد، وأنه من المحتمل أن تكون العلاقة بين "مقدمة" ابن خلدون و "رسائل" إخوان الصفا من قبيل "التناص".

أما الصديق محمد عابد الجابري؛ فقد جزم في حسم بأنه "لا علاقة بين المصدرين لا في الأسلوب ولا في الحقائق"؛ علما بأنه لم يكن قد قرأ الكتاب بعد. إذ أن تصريحه هذا نشر في صحيفة "الشرق الأوسط" بتاريخ ١٩٩٦/٢/٢٠؛ أي قبل صدور الكتاب.

أما عمن قرأه بالفعل وكتب عنه دراسة جادة ـ برغم رفضه أطروحة الاقتباس ـ فهو الصديق/ عبد السلام حيمر الذي أشاد بكتابات المؤلف في مقاله بجريدة "العلم الثقافي" بتاريخ ١٩٩٧/١/١، وكشف بالفعل عن خطأ وقع فيه المؤلف سهوا يتعلق بمسألة فرعية. وهي أن ابن الأزرق تأثر بفكر ابن خلدون وليس العكس. ولقد بعثت بخطاب لصديق ـ يعرف عنوانه ـ أشكره فيه عن مقاله وأعترف له بكشفه هذا.

ثم كانت الطامة الكبرى؛ حين فاجأني حكم الصديق/ عبد الله العروي ـ في ندوة عامة قدمت جريدة "الأنوار" المغربية ملخصا عنها بتاريخ ١٩٩٧/٢/٣ ـ حيث قال "ما كتب مؤخرا عن سرقات ابن خلدون يعتبر من الترهات التي لا تستحق النقاش" ثم استرسل في تمجيد ابن خلدون قائلا: "لماذا يوجد ابن خلدون على القمة؟ لأن ما قاله عن البداوة ـ أصل التاريخ ـ لا توجد عند أي كاتب آخر..

فـى تـاريخ البشـرية"..!! هـذا فضـلا عـن تفـرده بالكتابـة عـن "فلسـفة الأعـداد والصنائع"..!!

والأنكى هو ما ذكره الصديق/ محمد عابد الجابرى فـى مقابلـة معـه نشـرت فى جريد"الاتحاد الاشـتراكى" مـن قبـل بتـاريخ ٢٧ فـبراير ١٩٩٧ حيـن سـئل عـن تفسير صمته إزاء "معركة" ابن خلدون؛ إنزلق إلى تأكيد "المؤامرة" المشـرقية علـى المغرب والمغاربة وعلى شخصه بصورة خاصة. بل ـ كعادته فى التأصيل عرض لجذور وتاريخ تلـك المؤامـرة شـارحا ومفسـرا أسـبابها ودوافعهـا، ناسـجا قصـة ــ للأسف ــ تشين قائلها.!! يقول فى هذا الصدد: "هناك من يعملون بإصرار وتصميم على تحطيم ما يسمونه "شهرة ونفوذ الجابرى" على الساحة الثقافية، خصوصـا مـن جانب الماركسيين المشارقة. كان هناك تخطيط من طرف زملاء مشارقة شيوعيين ويساريين جمعتهم ندوة فى تونس؛ فعقـدوا جلسـة علـى هامشـها وخلصـوا بالنتيجـة التالية؛ وهى ان كتابات الجـابرى الإبيسـتيمولوجية خطـيرة علـى الفكـر المـاركسى والتقدمى. وأنه تجب محاربته ومقاومته. وكان مـن هـؤلاء الأسـاتذة طيـب تـيزينى ومحمود إسماعيل ومحمود أمين العالم. وفى صبـاح اليـوم التـالى عندمـا بـدأوا فـى تنفيذ مـا قـرروه بـالهجوم علـى الجـابرى فـى النـدوة؛ هـاجمهم الطـلاب التونسـيون بعاصفة شديدة من الاحتجاج والرفض، وكـان المعنـى بـالأمر غائبـا. وقـد سـلمنى بعض الأصدقاء من الطلبـة تسـجيلات بالكاسـيت عـن هـذا الـذى جـرى. وإن كـان محمـود إسـماعيل قـد الـتزم حـدوده نهائيـا بعـد أن رسـمت لـه هـذه الحـدود خــلال محاضـرة ألقيتها فى الجامعة الكويتية فى أواخـر الثمانينـات؛ فـإن الصـديقين طيـب تيزينى ومحمود أمين العالم ما زالا يخصان كتابات الجابرى بالاهتمـام إلـى درجـة أن ما كتباه فى هذا الموضوع؛ أو ما يدور فى فلكهما يقرب من ألف صفحة"!!.

ثم تحدث عن مؤامرة ماركسية أخرى فـى عمـان، وثالثـة فـى القـاهرة وأنـه أحبطهما معا..!! ... إلخ.

لكم كنت أود أن يتحدث الأصدقاء المغاربة عن موضـوع الإشـكالية بحيث يمكن إجراء حوار بناء؛ ولكن للأسف أن ما كتب على نحو ما سبق ـ وربما كتبت

كتابات أخرى لم نتوصل بها بعد ـ يتمحور حول التنديد بشخص الباحث لا بفكره. تأسيسا على ذلك؛ كنت فى غنى عن الدخول فى لجاج أجوف للرد على الافتراءات التى حاكها الصحافيون وانساق المفكرون المغاربة لحبكها وتنظيرها..!!

لكننى أجد نفسى مضطرا لتفنيد هذه الافتراءات قبل الدخول فى حوار حول القضية موضوع الخلاف والاختلاف؛ تأسيسا على قناعة بضرورة الدفاع عن "أخلاقيات الكتابة" التى انتهكت من قبل مفكرين وصديقين؛ هما العروى والجابرى.

بالنسبة للاتهام المزعوم عن ضلوعى فى التآمر على المغرب والمغاربة؛ يعلم الصديقان أننى عشت فى المغرب عقدا من الزمان؛ محاضرا أكاديميا ومشاركا فى النشاط الثقافى ومؤطرا لتكوين جيل جديد من المؤرخين المغاربة الشبان الذين يبادلوننى كل إعزاز وتقدير واحترام. وأشهد أننى لقيت من الحفاوة والتكريم بما لم يحظ به مشرقى فى المغرب. أشهد أيضا بانبهارى بحرية الفكر وروح التسامح التى لا نجد لها نظيرا فى المشرق العربى، وحسبى القول بأننى اضطررت لمغادرة مصر إلى المغرب نتيجة "ذلة لسان" فى إحدى المحاضرات؛ بينما لم أساءل إبان وجودى فى المغرب مرة واحدة طوال سنوات عشر زاخرة بالنشاط العلمى والفكرى. أشهد أخيرا بأننى أنجزت جل أعمالى العلمية خلال تلك الفترة مفيدا من المناخ الفكرى العام، ومستفيدا من الزملاء وحتى الطلاب المغاربة. ولازلت عاشقا للمغرب والمغاربة؛ وهو عشق يتجدد مع زياراتى المتكررة للمغرب للمشاركة فى الكثير من الندوات والمؤتمرات العلمية ولمناقشة طلبتى فى أطروحاتهم العلمية التى سجلوها بإشرافى.

وليس أدل على تصرم تلك الوشائج من كتاباتى التى أنجزت فى المشرق عن تاريخ المغرب والتى يحمل بعضها إهداء إلى مدنه وأهله. ولا زلت أعتبر مدينة "فاس":

منة الإله.

ومجتلى سناه.

من أطعمتنى من رضاب نخيلها عسلا وتمر.

ومن زلالها عَبَبْتَ نهر خمر.

وعشت ضمن أهلها من السنين عشر..!!

وتحوى مجموعتى القصصية "ثغرة فى جدار الوهم" أثر الإلهام المغربى فيما أبدعته فى مجال الأدب.!!

ويحمل كتابى "فرق الشيعة" تحية إجلال "لعاهل المغرب المستنير الذى طرح فكرة الحوار بين السنة والشيعة، ونأمل أن تكلل جهوده بالنجاح" (فرق الشيعة، ص٩) وكيف لا؟ وقد أولى بعض تلامذتى المغاربة رعايته؛ فنشر بعض أطروحاتهم العلمية ــ التى أشرفت عليها ــ على نفقته الخاصة..!! ويشهد هؤلاء الطلاب على تجمشى الجهد فى متابعة أطروحاتهم العلمية ــ إلى الآن ــ والسفر لمناقشتها بعد الإنجاز؛ لرد بعض الجمائل وحسن الصنائع التى طوقنى بها المغرب والمغاربة.!!

وبعد ذلك؛ أتهم "بالتآمر" على الفكر المغربى وأعلامه.!!

لن يصدق مغربى واحد تلك الفردية؛ ولقد نافح بعضهم بالفعل من أجل ردها إلى نحور مروجيها..!!

أما عن تحامل الصديق "عبد الله العروى" على كتاب "نهاية أسطورة"؛ فأكتفى بالرد على بعض اتهاماته التى وردت فى بعض الصحف المغربية فى تلخيص شديد. ولسوف أعقب على سائر ما طرح من أفكار حين أتوصل بنص وقائع الندوة.

إعتبر "العروى" إبن خلدون أول مفكر عالج موضوع "البداوة" فى التراث الإنسانى، كما كان له فضل الريادة فى الكتابة عن "الرياضيات المفلسفة والصنائع".

لن أحيله إلى نصوص "إخوان الصفا" لإثبات خطأ هذا الزعم؛ وأكتفى بأن أشير عليه بمطالعة كتابات "المسعودى" فى كتاب "التنبيه والإشراف"، كذا مراجعة

ما كتبه "القزوينى" فى كتابه "آثار البلاد وأخبار العباد" فى هذا الصدد. وإن شاء قراءة دراسة حديثة فى الموضوع؛ فعليه ببحث الدكتور/ سعد زغلول عبد الحميد "إبن خلدون مؤرخا" (مجلة عالم الفكر، عدد ٢٢، ص١١ وما بعدها)؛ ليقف على تأصيل وافٍ عن موضوع "البداوة". أما عن فلسفة الرياضيات والصنائع"؛ فلا مناص من إحالته إلى "رسائل" الإخوان؛ ليكتشف أن نصوص ابن خلدون فى هذا الباب منقولة وملخصة من "الرسائل".

بخصوص مزاعم الصديق "محمد عابد الجابرى" عن ضلوعى فى مؤامرة "ثلاثية" لهدم فكره؛ فهو أول من يعلم تقديرى واحترامى لكتاباته؛ برغم الاختلاف فى المنهج والرؤية ومن ثم الأحكام.

أسوق فى ذلك بعض الأمثلة الدالة؛ ومنها ما كتبته عنه:

"أنجز الجابرى عملين هامين ـ بغض النظر عن الاختلاف حول منطلقاته ومقولاته ـ هما (نحن والتراث) و (تكوين العقل العربى).. واعترف صراحة بإحاطة الجابرى بالتراث الفلسفى العربى من خلال تخصصه، فضلا عن قراءات مستفيضة فى النظريات والمنهجيات الحديثة" (محمود إسماعيل: فكرة التاريخ، ص٤٩، الكويت، ١٩٩٣).

وعن الجابرى وتلامذته المغاربة؛ كتبت بالحرف الواحد:

"من خلال متابعات استمرت نحو أعوام عشرة للحركة الثقافية فى المغرب؛ أستطيع الجزم ببواكير نهضة تشمل كافة جوانب المعرفة... مهد لها وساعد عليها ذلك المناخ الفكرى الحر الذى تنفسه ــ وتناقش فى إطاره ــ كافة التجاهات والتيارات بصورة لا نجد لها نظيرا فى معظم أقطار المشرق العربى" (نفس المرجع، ص٨٢).

وقلت فى موضع آخر:

"لعل رصد الواقع الثقافى العربى يكشف عن جيل جديد من المفكرين والمبدعين المغاربة الذين يزحفون فى ثقة نحو تسنم موقع الريادة فى الفكر العربى

المعاصر، وبالتالى فى الظهور المشرف على ساحة الفكر العالمى. بنفس القدر يكشف عن حالة من الخمول والتقوقع والنكوص تردى إليها إخوانهم فى المشرق" (نفس المرجع، ص٨٢).

وعن تقديرى "العروى" و "الجابرى" قلت: "إن ما يجرى من تنافس بين أفراد النخبة المغربية فى الاضطلاع بمشروعات فكرية طموحة، بدأت إرهاصاتها تثير الكثير من غبار الحوار فى الجو الفكرى العربى الراكد" (نفس المرجع، ص٨٣).

يعلم الصديق "الجابرى" أن هذه النصوص كتبت فى عام ١٩٩٣م؛ أى بعد مغادرتى المغرب بسبع سنوات؛ تأكيدا لحديث لى بصحيفة "أنوال" المغربية فى ٢٨ يوليو ١٩٨٤ كان عنوانه: "محمود إسماعيل يقول: مستقبل الفكر العربى يصنع فى المغرب"..!!

بل إن آخر ما كتبت ــ قبل حديث الجابرى عن المؤامرة المزعومة ــ فى دراسة عن كتاب "جورج طرابيشى" "نقد نقد العقل العربى" الذى كشف فيه عن "سرقات" الجابرى بالوثائق والقرائن؛ فى هذه الدراسة قلت بالحرف الواحد:

"إن ما وجهه الدراسون العرب من نقد مشروع الجابرى ينهض دليلا على خطورة هذا المشروع وتأثيره الإيجابى من حيث إثارة حوار خصب شغل وما يزال الإنتليجنسيا العربية المعاصرة وحرك فيها فضيلة الحوار النقدى، وما استلزمه من عودة إلىَ التراث ومواكبة الحداثة التى فتح الجابرى بابها من خلال تعويله على الثورة المنهجية والإبيستمية الغربية المعاصرة... لقد ألقى الجابرى حجرا فى بركة الفكر العربى الآسنه" (مجلة أدب ونقد المصرية، عدد مارس ١٩٩٧، ص٧٣، ٧٤).

أفبعد ذلك كله أتهم بالتآمر على المغرب والمغاربة؟

نعود إلى القصة التى حاكها الجابرى عن "المؤامرة" المزعومة؛ فنقول جازمين بأننى لم أشارك قط فى ندوة علمية مع "الجابرى" فى تونس، كما أننى لم ألتق قط مع "طبيب تيزينى" وجها لوجه لحد الساعة!! وأعلن التحدى السافر لأن

يظهر الصديق وثائق الندوة وأسماء من شاركوا فيها؛ ليعلم أن "شيطانه القصصى" قد أغواه وحرضه على "الكذب" والافتراء..!!

أما عن وقائع "ندوة الكويت"؛ التى أفحمنى "الجابرى" فيها "وحدد ورسم طريقى"؛ فقد حضرها شهود عيان أجمعوا على "سقوط" "هالة" الجابرى. لقد قرأ الجابرى محاضرته من "نص مكتوب" وكانت تتعلق بموضوع "تراثى"، استهلها الصديق بحديث عن "البدعة والضلالة والنار... إلخ" مستعرضا الخلاف بين "الأشاعرة" و "المعتزلة" منددا بالأخيرين باعتبارهم "أهل بدعة وضلالة"..!! لينتهى إلى تأييد الاتجاه "الأصولى" المعاصر.

لقد بُهِت الحضور من توجهات "الجابرى" الفكرية التى جعلته ينهج نهج الفقيه السعودى "بن باز" ـ وللعلم كان الجابرى بالسعودية قبل قدومه إلى الكويت، وكان قد صرح للصحافة السعودية بأن "الأنموذج" السعودى يمثل أنضج النظم العربية الحاكمة ـ ويتصور ـ خطأ ـ أن جمهور الحضور بالكويت على شاكلة أصدقائه السعوديين.

تقدمت بسؤال للمحاضر ـ بعد انتهاء المحاضرة ـ عن تفسير تغيير مواقفه الفكرية؛ من الماركسية إلى البنيوية وأخيرا إلى الأصولية؛ فهاج وماج، أرغى وأزبد؛ متهما إياى بالحرف الواحد: "لقد جئت يا محمود لإفساد محاضرتى"..!!

تلك هى وقائع "نازلة الكويت"؛ وأتحدى الصديق "الجابرى" أن ينشر "محاضرته" أو يطلع الشهود على "شريط" "المهزلة" الذى أهدته إليه جامعة الكويت..!! ولن يفعل؛ لا لشىء إلا أنها ستكشف عن بعد "حربائى" جديد وغير برئ فى شخصية مفكرنا الكبير..!!

أما عن اتهامه الأستاذ/ محمود أمين العالم و "طيب تيزينى" شريكى فى المؤامرة ـ بغية تحطيمه لأنه خطر على "الماركسية"؛ وأن ثلاثتنا كتبوا عن فكره ألف صفحة فلعله يعلم أن طيب تيزينى لم يكتب عنه أكثر من مقالين بمجلة "العربى" الكويتية. بينما كتب عنه الأستاذ/ العالم بضع صفحات لا تزيد على خمسة عشر صفحة فى كتابيه "الوعى والوعى الزائف"، "الفكر العربى بين الخصوصية والكونية"..!!

وهل يعلم "الجابرى" أن الأستاذ/ العالم قد أفرط فى مجاملته؟

لقد قال عنه فى الكتاب الأول:

"الحق أن الجابرى مفكر عربى رصين على مستوى كبير من الجدية والتعمق والاتساق الفكرى.." (الوعى والوعى الزائف، ص٢٣٥).

وفى كتابه الثانى قال:

"يعد مفهوم الجابرى للحرية تحليلا نقديا للفكر العربى ذا قيمة كبيرة" (الفكر العربى بين الخصوصية والكونية، ص١٩٥).

فهل يستحق "المتآمرون الثلاثة" ـ بعد ذلك كله ـ أن يقدم إليهم الجابرى ـ على حد قوله ـ "وصفة فرويدية" شافية من داء التآمر؟

أغلب الظن أن "الطبيب" المعالج أحق بتجرع تلك الوصفة السحرية..!! ولم لا؟ وقد باغتتنا الصحافة المغربية ـ أخيرا ـ بخبر مفاده أن الجابرى قد أضاف إلى المتآمرين الثلاثة "اليسراويين" ـ على حد قوله ـ جورج طرابيشى "النصرانى"...!!

أنصح الصديق الفاضل بأن يتخلى عن "أوهامه" ويستجيب لإلحاح الصحافيين بتكريس "عقله" الكبير لدحض مزاعم صاحب كتاب "نهاية أسطورة"؛ فذلك أجدى وأجدر بمفكر مرموق نجله ونحترمه؛ برغم اختلافنا مع أطروحاته. وحسبه أنه كان أول من تشكك فى قول ابن خلدون بأنه "كتب مقدمته فى خمسة شهور" (العصبية والدولة، ص٦٣)، كما أنه كان أول من فطن إلى أن "آراء ابن خلدون فى السياسة تتحدد بكونها الوسيلة التى تمكن من استعباد الرعية وجباية الأموال.. وأن هيمنة هذا المفهوم السلطوى للسياسة على فكر ابن خلدون هو الذى جعل خطابه السياسى لا يتسع ولا يحتمل ولا يتقبل مفهوم السياسة المدنية" (التراث والحداثة، ص٢٢٨).

عندئذ يكون للحوار معناه ومغزاه وجدواه بعيدا عن أوهام "جنون العظمة" و"بارانويا" النرجسية..!!

* * *

ثانيا: آراء الباحثين والدراسين

* * *

ردود معــارضــة (١)

* * *

كتب الدكتور/ عبد السلام حيمر مقالا مطولا بعنوان **"هل هى نهاية أسطورة بالفعل؟"**؛ نشر فى جريدة "العلم الثقافى" المغربية، بتاريخ ١٩٩٧/١/١١؛ قال فيه:

"أحسب أن عنوان هذا الكتاب سيفزع القارئ لأول وهلة".

بهذه الجملة افتتح الدكتور محمود إسماعيل كتابه "نهاية أسطورة". ولم يختتمه إلا بالتعبير عن توقعه بأن كتابه سيثير "ضجة كبرى" يختلط فيها الاستحسان بالاستهجان، استحسان العلماء المتخصصين الذين سيستفيدون من هذا "الكشف" فى مراجعة ما كتبوه عن التراث العربى الإسلامى، واستهجان "الادعياء وأنصاف المتعلمين الذين نصبوا أنفسهم سدنة وكهنة وأوصياء على التراث العربى الإسلامى".

والظاهر من مقدمة الكتاب وخاتمته أن المؤلف على وعى بخطورة اكتشافه وبخطورة ردود الأفعال التى يتوقعها من بعض الأوساط على أطروحة كتابه إلى حد أنه يهاجم أصحابها قبل صدورها منهم. بيد أن قراءة هذا الكتاب سواء من طرف العالم المتخصص أو من الدعى القليل العلم، تقنعه ببساطة مضمون هذا الكتاب وعدم ارتكاز أطروحته على دعائم علمية متينة؛ خلافا لعدد من الكتب التى كتبها المؤلف نفسه فى فترات سابقة. فما أطروحة الكتاب؟ ما الدواعى التى دفعت المؤلف إلى افتراضها أولا؟ ومحاولة البرهنة على صحتها ثانيا؟ وما أساليب الحجاج والبرهنة التى أعتقدها؟..

أما أطروحة الكتاب، فيمكن تلخيصها فى تأكيد المؤلف على أن لا أخلاقية ابن خلدون، وحاجته إلى التعويض عن فشله فى السياسة بنجاح "ميكيافيلى" يحققه

فى المعرفة، وطبيعة عصره الذى عرف بالانحطاط والتسلط السياسى والسرقة العلمية، "كانت وراء سطوه على آراء إخوان الصفا ونسبتها إلى نفسه" ص٧، وليست "المقدمة" إلا مجموعة أفكار أخذها ابن خلدون من رسائل "إخوان الصفا" بعد أن صاغها بلغته دون أن يشير إلى "الإخوان" ولو مرة واحدة فى "مقدمته" بل إن لغة ابن خلدون التى صاغ بها أفكار إخوان الصفا فى "المقدمة" "أقرب كثيرا إن لم تكن مماثلة أحيانا للغة الإخوان" ص١٢.

ولم يقف سطو ابن خلدون عند حد الأفكار واللغة بل تعداه إلى السطو على المفاهيم؛ فقد "نقل ابن خلدون عن الرسائل أيضا الكثير من المصطلحات وأسماء بعض العلوم، وكانت قد اندثرت تماما فى عصره مثل "من القوة إلى الفعل"، "الهيولى"، "العقل الروحانى"، "الأريتماطيقا"... الخ. ص١١ هذه بإيجاز الخطوط العريضة لأطروحة هذا الكتاب. وستتحدد هذه الأطروحة أكثر فأكثر خلال الفقرات المقبلة لهذا المقال.

أما الدواعى التى حفزت المؤلف إلى افتراض حصول "هذه الجريمة" والشك فى نسبة "المقدمة" لابن خلدون، فيعددها المؤلف فيما يلى:

(١) "المقدمة" عمل علمى يتجاوز العصر الذى كتبت فيه مادام هذا العصر عصر تلخيص ونقل واتباع لا إبداع. فلما كان عصر ابن خلدون عصر انحطاط، فمن المستحيل أن يثمر عملا فذا فريدا "غير مسبوق" كالمقدمة. وذلك "تأسيسا على قناعة بأن الانجازات المعرفية الكبرى لا تهبط من وحى السماء ولا من وادى عبقر" ص٩. بالإضافة إلى أنه "لا يمكن بحال قبول قول من قالوا ــ والمقصود هنا طبعا محمد عابد الجابرى ــ "بالقطيعة المعرفية"، وإن صيرورة الفكر ــ فى التحليل الأخير ــ فى قوانينه الذاتية الخاصة" ص٩.

(٢) التناقض الشهير بين المستوى العلمى الرفيع "للمقدمة" من جهة، وتواضع تاريخ "العبر وديوان المبتدأ والخبر.." حتى بالنسبة إلى تواريخ عادية كتواريخ ابن عذارى وابن حيان مثلا. "فكيف يمكن لمؤرخ أن يؤسس قواعد

علم التاريخ، بل وأول فيلسوف للتاريخ ألا يفيد من عبقريته النظرية فى مجال التطبيق؟" ص١٠.

(٣) اطلاع المؤلف على ابن خلدو ورسائل إخوان الصفا خلال السبعينات أثار لديه انطباعا فى وجود أفكار مشتركة بين الطرفين، ولم يتح له أن يمعن النظر فيها إلا فى صيف ١٩٩٤. وعندئذ اكتشف المؤلف أن ما يجيب عن التناقضين السابقين، وعن شكوكه وتساؤلاته بصدد "المقدمة" فى علاقتها بعصرها من جهة، وعلاقتها بالتاريخ الذى كتبت لكى تكون مقدمة له من جهة أخرى، هو "سطو ابن خلدون على رسائل إخوان الصفا!!" و "عندئذ يقول المؤلف عكفت على دراسة "مقدمة" ابن خلدون مقارنة بمعارف إخوان الصفا. ولشد ما كانت الدهشة إذ وقفت على حقيقة أن سائر النظريات التى نسبت إلى ابن خلدون منقولة عن الرسائل" ما عدا بعض "المباحث الخاصة برسوم الحكم ونظمه ـ وهى مباحث وصفية تقريرية لم يكتب عنها الاخوان ـ فقد اعتمد فيها ابن خلدون على كتابات الطرطوشى والماردوى وابن الأزرق. وقد كشف المرحوم الدكتور على سامى النشار عن سطو ابن خلدون على كتابات ابن الأزرق فى هذه الموضوعات دون أدنى إشارة إلى مصدره" ص١١!!.

وهكذا تكون "المقدمة" فى نظر محمود إسماعيل مجرد نتاج إجرامى لسطو خلدونى مزدوج. سطو على إخوان الصفا (وقد اكتشفه محمود إسماعيل نفسه) من جهة، وسطو على أبى عبد الله بن الأزرق (وقد سبق لعلى سامى النشار أن اكتشفه) من جهة أخرى.

فى مقابل ذلك، يرى محمود إسماعيل أن إخوان الصفا ظهروا ـ عكس ابن خلدون ـ فى عصر ازدهار الحضارة العربية الإسلامية، فجاءت رسائلهم حافلة بشتى أنواع العلوم والمعارف الراقية، غير مسبوقين بغيرهم، بل "إنهم سبقوا كارل ماركس عندما تحدثوا عن مجتمع فاضل لا يحتاج إلى سلطة تدير أموره" ص٢٣. ولهم "فضل السبق إلى القاعدة المنهجية المنسوبة إلى (فوكو) وهى أن طبيعة

الموضوع هى التى تحدد منهج بحثه" عندما قالوا "بضرورة توظيف المنهج" "حسب ماهية المعروفات" ص٢٢. ثم إن إخوان الصفا "هم أول من فطنوا إلى تصور صحيح للبناء الطبقى.. هذا فضلا عن تعاطفهم مع الطبقة العاملة" ص٢٤. أضف إلى ذلك أن "للإخوان آراء غاية فى الأهمية فى مجال الانتروبولوجيا الاجتماعية والثقافية كدعوتهم إلى تحرير المرأة ومنابذة الاقطاع والتنديد بفقهاء السلطان" ص٢٥. "كما أبرزوا تأثير البيئة الجغرافية والأحوال الاقتصادية فى الأخلاق فسبقوا بذلك مونتيسكيو وكارل ماركس" ص٢٥. وأكثر من ذلك فإن اخوان الصفا استشرفوا "مبادئ نظرية التطور الداروينية" ورسخوا "قانون العلية بإثرائه عن طريق البحث التجريبى" ص٢٣. ومع كل هذه الاكتشافات العلمية التى سبق بها إخوان الصفا لا معاصريهم ولا أسلافهم من جهابذة علماء الثقافة العربية الإسلامية فقط بل جهابذة علماء القرن التاسع عشر والقرن العشرين فى أوروبا أيضا، فقد "أخطاء الدراسون فى تقويمهم، فالبعض (يقصد حسين مروة) جعلهم ملاحدة والبعض الآخر (يقصد محمد عابد الجابرى) وصمهم باللاعقلانية... إلخ. والأخطر من ذلك والأدهى هو سطو ابن خلدون على أفكارهم وتسلقه على أكتافهم ليتسنم مكانة أسطورية لا يستحقها" ص٢٦.

والظاهر من كلام محمود إسماعيل أن تلك المكانة الأسطورية لا يستحقها ابن خلدون بل يستحقها إخوان الصفا. أفلا يحق لقارئ الكتاب أن يتساءل عما إذا كان محمود إسماعيل الذى نحترمه ونجله (مع أننا مع القول الحاض على معرفة الرجال بالحق لا الحق بالرجال) قد تحول فى هذا الكتاب من مؤرخ إلى مشتغل بالأساطير يهدمها ويبنيها؟ والدليل على ذلك أن محمود إسماعيل لا يجهد نفسه فى وضع "نهاية لأسطورة" ابن خلدون (فى الغرب العربى الإسلامى)، إلا لاستبدالها باختلاق "أسطورة" إخوان الصفا (فى المشرق العربى الإسلامى)، تلك الأسطورة التى يضع مقدماتها فى هذا الكتاب منتظرا منه أن يثير ضجة كبرى تفتح الأعين على كتاب آخر تحت الطبع بعنوان: 'إخوان الصفا ـــ رواد التنوير فى الفكر الإسلامى" حسبما تشير إليه المادة الاشهارية الموجودة فى آخر "نهاية أسطورة". ودون أن نستطرد فى هذا الكلام نتوقع أن الضجة الكبرى سوف لن تقع وفق ما

توقعه المؤلف، في المغرب على أقل تقدير. وذلك لأسباب أبرزها أن الكتاب: "نهاية أسطورة" لا يستحق أن تثار حوله ضجة بسبب تواضع مستواه العلمي.

يبدو ذلك واضحا في:

(١) رؤيته اللاتاريخية للظاهرة التراثية (رغم كونه مؤرخا ينتمي إلى المدرسة المادية والتاريخية أو هكذا يصنفه الناس ويعرفونه). وإلا فكيف نقبل من وجهة نظر تاريخية في مجال دراسة الظواهر الفكرية؛ قول المؤلف بأن إخوان الصفا قد سبقوا داروين في مجال البيولوجيا التطورية، وماركس في نظرية زوال الدولة أثناء وصول تطور المجتمع الرأسمالي إلى أعلى مراحل تطوره. وأنهم سبقوا إلى التعاطف مع "الطبقة العاملة"، وأن لهم قصب السبق في الانتروبولوجيا الثقافية والاجتماعية، وبزوا ميشيل فوكو في بعض القضايا الابيستيمولوجية.

إن هذه الرؤية لا تفصل الفكر عن واقعة فحسب، بل تفصل الفكر عن ماضيه في ثقافته وتعدم أي مستقبل له ماعدا في ثقافة أخرى غير ثقافته. أضف إلى ذلك، أنها رؤية تجزيئية تبريرية تفصل الأفكار عن منظوماتها وإشكالاتها الأصلية على النحو الذي تبلورت به في ثقافتها خلال هذا العصر أو ذلك من وجود المجتمع؛ فلا يصبح لها من معنى إلا ذلك الذي يرغب الباحث شحنها به تحقيقا لغاياته الايديولوجية. ثم ان هذه الرؤية هي نفسها التي وجدناها تنتشر من جديد في أوساط بعض المؤرخين للفكر العربي الإسلامي إثر الثورة الشيعية الخمينية مكتسبة صبغة نزعة شرقية مركزية لا تختلف في مضمونها عن النزعة الأوربية المركزية (مثال ذلك محمد عمارة). وتعتبر هذه النزعة الشرقية المركزية ضربا من أضرب السلفية القائلة بأن علوم الغرب النافعة إنما اقتبسها الغرب من أسلافنا الذين سبقوه إلى تأسيس نظرياتها ومفاهيمها وحقائقها. ويحق لي أن أتساءل في إطار هذه الرؤية المنهجية التي ينطلق منها صاحب هذا الكتاب عما إذا لم يكن يصدر في تعامله مع ابن خلدون من المقولة القديمة الشهيرة "هذه بضاعتنا ردت إلينا"!.

نعم، قد نجد لبعض الاكتشافات العلمية والفلسفية المعاصرة "أصولا" أو "سوابق" في عصور ماضية، لدى مفكرين سابقين امتازوا بالالمعية داخل الثقافة

الأوربية القديمة وخارجها كالثقافة العربية الإسلامية مثلا. بيد أن تلك "الأصول" لا تعدو أن تكون حدوسا نظرية لا تجد دلالتها إلا فى إطار البنية الثقافية التى تنتمى إليها؛ رغم كونها تبدو فى وقت لاحق بأنها تجاوزت الآفاق التاريخية لعصرها.

وشتان بين مجرد الحدس النظرى العابر الذى يفتقر إلى ما يثبته بل إلى كل مقومات البناء العلمى وبين الاكتشاف العلمي. ففكرة التطور مثلا خامرت الفكر البشرى منذ طفولته، وعبرت عن نفسها فى الفكر الفلسفى اليونانى منذ طاليس (الذى رأى أن أصل الوجود هو الماء. فمن الماء يتولد التراب والطمى. ومن التراب يتولد النبات ومن النبات الحيوان. ومنهما معا يتولد الإنسان، وأنا كسموندر رأى أن أصل الحياة من الماء إذ فيه يتكون السمك. ومن السمك من خرج من الماء إلى اليابسة وتكيف مع تقلبات الطقس والمناخ مكتسبا خصائص جديدة؛ إلى أن تكون منه الإنسان.... إلخ. ويمكن أن نتتبع استمرار حضور فكرة التطور لدى الفارابى وابن خلدون واخوان الصفا... وفى كل مرة نجدها عبارة عن حدس نظرى موظفة فى سياقات نظرية مختلفة. ولا ترقى إلى مستوى النظرية العلمية بكل ما تعنيه الكلمة من معنى. والسبب فى ذلك هو أن مستوى الثقافة الإنسانية سواء فى العصر اليونانى أو العربى الإسلامى لم تكن قد أتاحت للمفكرين تراكما معرفيا وتقنيا كافيا يمكنهم من التفكير فى مسألة التطور، وقضية الحياة؛ على أسس علمية وكان يجب أن يزول الطابع القدسى عن الجسد الإنسانى اثر التحولات الثقافية التى طرأت فى أوربا خلال عصر النهضة والانوار لكى يزول التحريم الذى ظلت تضربه السلطات الدينية فى الأزمنة الماضية على تشريح الجسد البشرى قصد معرفته على أسس علمية؛ مما أدى إلى ولادة التشريح والفيزيولوجيا وعلم الكيمياء وعلم المستحثات، بالإضافة إلى المنهج التجريبى، والمناخ الثقافى الملائم المتميز بثورة تقنية مرتبطة بظهور المجتمع الرأسمالى الصناعى الذى ينشد التقدم باستمرار، وانتشار تسامح دينى نسبى... إلخ، بفضل كل ذلك أمكن لشخص عبقرى كداروين مستفيدا من مكتسبات عصره العلمية، ومما انتهى إليه العلم البشرى فى هذا المجال لدى أساتذته وسابقيه كلامارك مثلا، أن يؤسس البيولوجيا التطورية، وفى القلب منها نظرية النشوء والارتقاء الداروينية الشهيرة. وشتان ما

بين الحدوس العلمية لطاليس وبارمينيدس... والفارابى وابن خلدون وإخوان الصفا فى مجال مسألة التطور، والنظرية الداروينية الحديثة والمعاصرة! وما قيل فيما يتعلق بالداروينية، يمكن أن يقال فيما يتعلق بالماركسية ومفاهيمها، والابيستمولوجيا ومفاهيمها فعندما يؤرخ الماركسيون للنظرية الماركسية يقولون إن الإنسان منذ ظهور المجتمعات الطبقية قديما كان يحن إلى مجتمعات يعيش فيها البشر متساوين متضامنين متخيلا عبر العصور "مدنا فاضلة"؛ إما يقودها عقلاء حكماء أو يكون فيها البشر عقلاء لا يحتاجون إلى من يقودهم. وفى بعض الأحيان يتجسد ذلك الحلم المساواتى فى حركات احتجاجية. ولنا فى حركة الخوارج فى الحضارة العربية الإسلامية خير دليل..

الأصول الفكرية التى انبنت عليها النظرية الماركسية؛ تلتمس فى أرفع ما وصلت اليه المعرفة الانسانية فى القرن التاسع عشر خاصة فى الفلسفة (الفلسفة الكلاسيكية الألمانية) والاقتصاد السياسى الانجليزى مع أدام سميث وريكاردو (وبالمناسبة فماركس يعترف أنه اكتشف مفهوم الطبقة فى اطار هذا العلم الرأسمالى البورجوازى)، والاشتراكية الطوباوية الفرنسية بل ان إنجلز عندما يؤرخ للمنهج المادى الجدلى يضيف إلى ذلك أيضا أصولا أخرى كالدراوينية واكتشافات علمية فى القرن التاسع عشر؛ كاكتشاف الخلية واكتشاف جزئيات الذرة... إلخ.

"وفى هذا الصدد نذكر الأستاذ بأن الطبقة العاملة لدى ماركس ليست هى فى أى حال من الأحوال "الفقراء" من الناس. فالطبقة العاملة لدى ماركس علاقة اجتماعية تعبر عن نفسها فى مستوى الإنتاج على شكل العلاقة بين الرأسمال والأجر، (وهى علاقة منتجة لفائض القيمة... إلخ) وكل تلك الأصول التى ارتكزت عليها الماركسية فى نشأتها خلال القرن ١٩ ترتبط بثقافة عصر ماركس وبإشكالات المجتمع الرأسمالى الصناعى الأوروبى فى علاقاته بكل أشكال المجتمعات الأخرى دوليا... وما قيل عن الداروينية والماركسية يصح قوله عن المفاهيم والنظريات الابيستمولوجية المعاصرة. فمن المعروف أن الابيستمولوجيا

إنما نشأت فى الثقافة الغربية المعاصرة خلال القرن ١٩ إثر أزمة الأسس فى علمي الرياضيات والفيزياء، والاشكالات التى طرحها تطبيق المنهج التجريبي فى دراسة الحياة فى البيولوجيا، وفى دراسة ظواهر الميكروفيزياء، وظهور الرياضيات اللاإقليدية... إلخ. وبالمناسبة أيضا فإن قضية تبعية المنهج لطبيعة الموضوع لا يختص بها فوكو، وهى فكرة ابيستمولوجية لا تميزه عن غيره. قال بها ابيستمولوجيون سبقوه وعاصروه... إلخ فلو نسبت فكرة الابيستيمى لفوكو لكانت النسبة أليق وأفضل وأجدر.. لأن هذه الفكرة اختص بها فوكو فى حفرياته الشهيرة داخل الثقافة الأوروبية الحديثة والمعاصرة...

وهكذا فان للأفكار حدودا وشروطا تاريخية لا تستطيع مهما كانت عبقرية أصحابها أن تستقل عنها استقلالا تاما؛ وإلا لكانت هذه الأفكار مطلقة ثابتة لا زمن لها أشبه ما تكون بـ "وحى السماء" بتعبير محمود إسماعيل نفسه وهو يتحدث عن نظريات ابن خلدون. فلماذا يدعو محمود إسماعيل إلى تطبيق مبدأ تاريخية الفكر على مقدمة ابن خلدون ولا يلتزم هو بتطبيقه على رسائل إخوان الصفا؟!!

(٢) رؤيته الميكانية اللاجدلية التى تبدو ـ عكس ما رأيناه سابقا ـ فى قوله ما معناه: من المعقول أن تكون أفكار "المقدمة" لإخوان الصفا لأن عصرهم كان عصر ازدهار وتقدم، ومن اللامعقول أن تكون أفكار "المقدمة" لابن خلدون لأن عصره كان عصر انحطاط وتقهقر واستبداد... إلخ. هاهنا يظهر مؤلف الكتاب بمظهر الحريص على تفسير الفكر بواقعه، أفليس الفكر انعكاسا لواقعه يتقدم بتقدمه وينحط بانحطاطه؟ بيد أن المؤلف تناسى ـ وهو خير العارفين ـ أن ذلك الانعكاس ليس انعكاسا مباشرا، مراويا، سلبيا، ما دام يتم عبر توسطات عديدة؛ مما يكسبه استقلالا نسبيا عن واقعة من جهة، ويجعله أحيانا متقدما على واقعة مؤثرا فيه من جهة أخرى. والظاهر أن المؤلف تناسى درس "الايديولوجية الألمانية" فى هذا الصدد. ولذلك ليس غريبا أن يكتب ابن خلدون مقدمته الرائعة فى واقع حضارى يعرف تراجعا وتقهقرا وتفسخا فى المغرب والمشرق الإسلاميين معا. وفى كل الأحوال، فإن ابن خلدون لم يستخدم مفاهيم ولا مناهج لم توجد مسبقا فى ثقافته

العربية الإسلامية سواء كانت منحدرة من العلوم النقلية العربية الإسلامية أم من العلوم العقلية التى استفادها المسلمون من غيرهم من الأمم السالفة، وطوروها على ضوء اشكالات واقعهم الحضارى المتميز.

فمعظم مفاهيم ابن خلدون ومنهجه العام فى التفكير؛ أى أدواته فى الإنتاج الفكرى والأدبى لنص المقدمة موجودة فى ثقافة عصره، موروثة مما تراكم من معارف خلال العصور السالفة (عربية إسلامية/ ويونانية... إلخ) ومأثرة ابن خلدون تكمن فى كونه قد نجح نجاحا كبيرا فى توظيف كل ذلك بإبداع كبير مستفيدا من تجاربه واستقراءاته لتقلبات أحوال المجتمعات والدول فى افريقيا الشمالية بصفة خاصة، فى صياغة إشكالية علم جديد سماه علم العمران، داعيا إلى الاعتماد على قواعده فى كتابه تاريخ علمى صحيح. وما نسب إليه من سبق للثقافة الأوربية المعاصرة فى مجال نظرية التطور، والاقتصاد السياسى الماركسى... إلخ. مردود على أهله مهما كانت نواياهم الايديولوجية طيبة، فهم يخلطون بين الحدوس النظرية والنظريات العلمية على نحو ما أشرنا إليه فى معرض انتقاداتنا لمحمود إسماعيل وهو يدعى السبق لإخوان الصفا لا على أسلافهم المسلمين واليونان والفرس، ولا على معاصريهم، بل على ثقافة أخرى فى عصر مغاير لعصرهم بعيد عنهم بقرون شهدت قطائع ابيستمولوجية فى أكثر من حقل معرفى.

اما تناقض تاريخ "العبر" مع قواعد العمران البشرى وبالتالى مع المقدمة، وتكتم ابن خلدون أحيانا عن مراجعة ومصادره، فأمر يقبل تفسيرات مختلفة، عالجها أكثر من باحث. ودون البحث فيها أسائل المؤلف ألا يرى أن الاختلاف بين القول والعمل، والنظرية والتطبيق أمر وارد لدى باحثى هذا الزمان لأسباب متعددة؟ فكيف تستنكر حدوث ذلك عند ابن خلدون؟ بل ان المؤلف يتعدى حدود الاستنكار للجزم بأن ابن خلدون هوصاحب تاريخ "العبر" ذى النزعة اللاعقلانية، أما المقدمة ذات النزعة العقلانية فهى لإخوان الصفا الذين اتهموا من طرف البعض باللاعقلانية وهم منها أبرياء!!! أما "التكتم" عن المصادر والمراجع فأمر علل تعليلات مختلفة أقلها أن ابن خلدون لم يكن يتوفر أثناء خلوته لكتابة المقدمة

على خزانته فاعتمد اعتمادا كبيرا علـى ذاكرتـه. وإلـى عهد قريـب كـان يقـال فـى ثقافتنا العربية المغربية العلم يؤخذ من شفاه الرجال لا من بطون الكتب.

وإذن لابن خلدون أسلاف وشيوخ فى الثقافة العربية، كما له خلف من بينهـم ابن الأزرق! نعم.. ابن الأزرق.. عكس ما ذهب إليه محمود إسـماعيل عندمـا قـال إن "ابن خلدون يعتمد على كتابـات... ابـن الأزرق. وقد كشـف المرحـوم الدكتـور سامى النشار عن سطو ابن خلدون على كتابات ابن الأزرق... إلخ" ص١٤.

والجدير بالذكر أننى بحثت فـى هـامش الكتـاب عـن المصـدر الـذى اعتمـده محمود إسماعيل فى هذه المسألة فلم أجده، كما لـم أجـده ضمـن قائمـة المصـادرفى آخر الكتاب، مما جعلنى استنتج أن محمود إسماعيل قد اعتمد فى هذه المسألة علـى ذاكرته. ولما كنت أعرف أن ابن الأزرق تلميذ لابن خلدون، وأن بين ميـلاد الأول وموت الثانى مدة من الزمن، وأن التلمذة المذكورة إنمـا تمـت بتوسـط "المقدمـة" لا بصورة مباشرة، فقد رجعت إلى كتـاب النشـار عـن ابـن الأزرق وهـو عبـارة عـن تحقيق لكتاب ابن الأزرق المعروف بـ "بدائع السلك فـى طبـائع الملـك" لأتـأكد مـن معلوماتى. فوجدت ما يلى:

يقول النشار: "... وقد ولد ابن الأزرق بمالقة سنة ٨٣٢هـ ١٤٢٧م أى بعد وفاة ابن خلدون بعشرين سنة..." (ص٧ بدائع السلك فى طبـائع الملـك لأبـى عبـد اللـه بـن الأزرق، تحقيق د. على سامى النشار، منشورات وزارة الأعلام العراقية، ١٩٧٧).

وفى ص٦ من نفس الكتاب يقول النشار: "إنه وإن كان ابن الأزرق قد استند على منهجية لمفكر توفى بعد ثمـانين سـنة مـن وفـاة ابـن خلـدون، غـير أنـه خطـا بالنظريات، إلى مرحلة نضج، ومزج بين نظريـات ابـن خلـدون... ونظريـات ابـن رضـوان والطرطوشـى كمـا أننـا لا نستطيع أن ننسـى... أن كتـاب ابـن الأزرق، يكشف لنا عن مصادر مقدمة ابن خلدون، فبينما كان ابن خلدون "كتوما" إلـى أكـبر حد، يستخدم نظريات غيره، ويسـتند علـى مـآخذ متعددة لا يذكـر صاحبهـا، ويـدل بنفسه، على أنه أول من توصل إليها، نرى ابن الأزرق، وهو أولا وقبل كل شـىء

فقيه أخلاقى، ورواية حديث مثبت... يذكر مصادره بأمانة وصدق، ولا يكتم مآخذه ولا منابعه...".

فمن أين أتى محمود إسماعيل "بأسطورة" سرقة ابن خلدون لبعض مباحث المقدمة، من ابن الأزرق، بعد أن يتبين لنا مما سبق أن النشار لم يقل بذلك، بل قال بعسكه، مكتفيا بعقد مقارنة بين الأستاذ والتلميذ فيما يتعلق بـ "تكتم" الأول عن مصادره وتصريح الثانى بها معطيا "لكل ذى حق حقه"؟

نرجح أن يكون مصدر هذا "الافتراء" على النشار وابن خلدون معا مرده إلى اعتماد محمود إسماعيل على مخزون ذاكرته، وإلى ما قد يعتور مخزون الذاكرة البشرية مع توالى الزمن من تحولات وتبدلات وتشهويهات وتركيبات جديدة لا إرادية ولذلك وضعنا الافتراء بين مزدوجتين لأنه افتراء لا إرادى.

وبهذا يصبح اتهام ابن خلدون بسرقة جزء من "المقدمة" أمراً لاغيا.

أما اتهام ابن خلدون بسرقة رسائل إخوان الصفا، فكنت أنتظر من محمود إسماعيل أن يثبت تلك السرقة بمقارنة النصوص أولا، ومقارنة الاشكاليات الناظمة لرسائل إخوان الصفا بالاشكاليات الناظمة "لمقدمة" ابن خلدون ثانيا. وان تتم مقارنة النصوص لإثبات وجود نصوص سرقها ابن خلدون حرفيا من إخوان الصفا دون ذكرهم، وأن تتم مقارنة الأفكار الجزئية فى إطار إشكالات الكتابات التى اقتطعت منها بحيث لا نقارن فكرة لابن خلدون بفكرة لإخوان الصفا بمعزل عن السياقات الفكرية التى تندرج فيها كل من الفكرتين؛ أى بمعزل عن البنية الفكرية لرسائل إخوان الصفا؛ إذا كانت الفكرة موضوع المقارنة لاخوان الصفا ذلك لأن هذه الأفكار موضوع المقارنة لا تأخذ معناها الكامل إلا إذا وضعت كل منها فى إطار بنيتها الفكرية أما إذا جزءنا أى نص إلى أفكاره الجزئية، مهما كان هذا النص، فإنه يسهل إرجاع كل فكرة من أفكاره إلى نص آخر إما داخل الثقافة العربية الإسلامية، أو خارجها كالثقافة اليونانية قديما أو الثقافة الأوروبية حديثا، غير مبالين بوحدة النص المتجلية فى وحدة إشكاليته، ولا بتاريخيته أيضا، منكرين أصالته والنتيجة التى سنحصل عليها عندئذ وفق هذا النوع من التحليل المقارن الذى يذكرنا ــ فى شكله

وتبعاته لا مضمونه ـ بالتحليل الفيلولوجي الذى استعمله مستشرقون القرن التاسع عشر فى دراسة التراث العربى الإسلامى فأدى بهم كما هو معلوم إلى القول بأن فلسفة الإسلام ليست إلااقتباسا ونقلا للفلسفة اليونانية، وأن فلاسفة الإسلام إنما ترجموا فلسفة اليونان إلى العربية ونسبوها إلى أنفسهم بدون حق...

ثم إن كل كتابة قراءة أو إعادة قراءة لا واعية ـ فى أغلب الأحيان ـ لما يكون الكاتب قد قرأه فى أزمنة مختلفة من حياته. ففى النص الواحد تتساكن نصوص مختلفة وقد اندمجت فى بنية جديدة واحدة وانتظمت حول إشكالية جديدة واحدة؛ منهما يتكون ذلك النص. ولا تنطبق هذه الحقيقة على نص رسائل إخوان الصفا وكفى، بل تنطبق على مختلف النصوص التى أبدعها الناس فى مختلف العصور والثقافات ولهذه الاعتبارات كلها بدت المقارنة التى قام بها محمود إسماعيل بين نصوص وأفكار متقطعة من سياقاتها الأصيلية المختلفة، متوسلا بذلك إلى اثبات ما سماه سرقة ابن خلدون لإخوان الصفا، عملية فاشلة، وغير ملائمة، وغير مقنعة تماما.

وبعد كل ما تقدم، لم يبق إلا أن أقدم نموذجا من المقارنات التى عقدها محمود إسماعيل بين بعض أفكار ونصوص مقتطعة من سياقاتها داخل مقدمة ابن خلدون مع ما قد يماثلها فى رسائل إخوان الصفا لا أقدمها لتكون دليلا على "الجريمة" ولا على نهاية الأسطورة الخلدونية بتعبير محمود إسماعيل، بل أقدمها لتكون دليلا على قصوره المنهجي فى هذا الكتاب. وإننى إذ أقول ذلك لأرجو أن أكون مخطئا لما أكنه له من احترام فلكل امرئ هفوة، ولكل جواد كبوة كما يقال.

لنأخذ على سبيل المثال عينة من المقارنات التى أجراها محمود إسماعيل بين "المقدمة" و "الرسائل" فى موضوعات مختلفة فى العمران والاقتصاد والسياسة والتاريخ والأخلاق والعلوم والمعارف والإلاهيات، ولتكن تلك العينة هى بعض النصوص المتعلقة "بالتاريخ والأخلاق"، ولنترك للقارئ حرية بلورة آرائه بصددها.

يقول محمود إسماعيل:

نجزم - بالمثل - بأن ابن خلدون استمد أفكاره عن التاريخ من إخوان الصفا. وذلك من حيث تحديد موضوعه وفائدته وفلسفته. فكل النظريات التى نسبت إليه عن العصبية والدولة، وعن التفسير البيولوجى التطورى للتاريخ، وعن أعمار الدول وتداولها وقيامها وإزدهارها وإنهيارها وأسباب ذلك كله؛ مأخوذ عن إخوان الصفا؛ بما لا يدع للشك سبيلا هذا باستثناء بعض التفصيلات كضرب الأمثلة وانتقاء الشواهد؛ حيث استمد ابن خلدون من تاريخ بلاد المغرب والأندلس شواهده وأمثلته؛ التى لم ترد فى الرسائل نظرا لاختفاء جماعة إخوان الصفا منذ أواخر القرن الخامس الهجرى.

وثمة دليل منطقى، لكل ما نذهب إليه؛ وهو أن المؤرخين والدراسين أجمعوا على أن ابن خلدون لم يطبق القواعد المنهجية والنظريات التفسيرية التى وردت فى مقدمته على ما كتبه فى كتابه "العبر وديوان المبتدأ والخبر".

ولا أقل من عرض نماذج من نصوص ابن خلدون فى مجال التماريخ ومقابلتها بنصوص رسائل إخوان الصفا.

سبق لنا تبيان سبق إخوان الصفا إلى تحديد موضوع علم التاريخ بأنه "العمران البشرى" الأمر الذى يعفينا من إيراد النصوص فى هذا الصدد.

أما بالنسبة للغرض والغاية من هذا العلم فيحدده ابن خلدون بقوله: "... إعلم أن فن التاريخ فن غزير المذهب جم الفوائد شريف الغاية إذ يوقفنا على أحوال الماضيين... حتى تتم فائدة الاقتداء فى ذلك لمن يرويه فى أحوال الدين والدنيا.. وهو محتاج إلى مآخذ متعددة ومعارض متنوعة وحسن نظر وتثبت يفضيان بصاحبها إلى الحق".

يقول الاخوان فى نفس المعنى: "... والرأى والصواب لا يسنح إلا بعد التثبت والتأنى بالفكر والروية والاعتبار بالأمور الماضية... إلخ".

وعن المغالط التى تعرض للمؤرخين وكيفية تصحيحها؛ يقول ابن خلدون:

"وكثيرا ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأئمة النقل من المغالط في الحكايات والوقائع لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثا أو سمينا..." كذا "الغفلة عن القياس" و "الذهول عن تبدل الأحوال في الأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة؛ إنما هو انتقال من حال إلى حال".

ويقول الاخوان:

"... لا ينبغى أن ينزل بالحكم على قول القائلين؛ ولكن على حكم العقول... واعلم يا أخى أن أهل كل صناعة يحرصون على حفظ أنفسهم من الخطأ والزلل.. واعلم علما يقينا بأن أهل كل صناعة وعلم إذا لم يكن لهم أصل صحيح منه يتفرع علمهم وقياس مستو عليه يقاس ما يعلمونه؛ فإنه لا يمكنه أن يتحرز فيه من الخطأ".

ويقول ابن خلدون بصدد ماهية التاريخ: "أنه خبر عن الاجتماع الإنسانى الذى هو عمران العالم وما يعرض بطبيعة ذلك العمران.. وما يتأتى عن ذلك من الملك والدول ومراميها وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصناعة وسائر ما يحدث من ذلك العمران".

وفى نفس المعنى ذكر الإخوان:

"... فنحن بهداية الله استنبطنا العلوم وبرحمته استخرجنا الصنائع البديعة وعمرنا البلاد، وبنينا البنيان ودبرنا الملك والسياسة... إلخ"(*).

* * *

(*) يبدو أن ما توصلنا به من صورة لمقال الدكتور/ عبد السلام حيمر منقوصة؛ لسبب لا أعلمه. وإلا فما تفسير إيتسار نص الإخوان وقطعه عن بقية ما أوردناه بصدده؟

تعقيب

***

"هل هى نهاية أسطورة بالفعل؟" سؤال كبير.. وجواب باحث قدير

*   *   *

أتحفنا الصديق الدكتور/ عبد السلام حيمر بدراسة رزينة وممتعة عن كتابنا "نهاية أسطورة" نشرت بجريدة "العلم الثقافى" المغربية بتاريخ ١١ يناير ١٩٩٧، تحت عنوان "هل هى نهاية أسطورة بالفعل؟"؛ ذهب فيها إلى نفى أطروحتنا عن اقتباس ابن خلدون آراءه التنظيرية من رسائل إخوان الصفا.

كان الباحث أمينا ودقيقا حين قدم تلخيصا شافيا لمحتوى الكتاب والحافز عليه والقرائن والأدلة التى تسلح بها المؤلف لإثبات أطروحته. ويقتضى الواجب شكره على تقريظ دراستنا المتواضعة فى حقل الفكر والتاريخ. كذا الاعتراف له بوقوفه على خطأ قولنا بتأثر ابن خلدون بما كتبه ابن الأزرق فى مجال النظم؛ لأن الأخير ـ بحق ـ لاحق على ابن خلدون. ولقد سبق وأرسلت له ـ عن طريق أحد الزملاء ـ ما يفيد هذا الاعتراف بالخطأ ـ الذى برره هو شخصيا فى تواضع جم بأنه نتيجة التباس فى الذاكرة وأن المقصود هو "ابن رضوان" بدلا من ابن الأزرق.

ومع الاعتراف بهذا الخطأ العفوى؛ أقرر أنه لا يغير قط من فحوى الأطروحة؛ لأننا ذكرنا بأننا غضضنا الطرف عن موضوع "النظم" لأن "مادة" هذا الموضوع متداولة فى كتب "الأحكام السلطانية" من جانب، ولأنها معلومات عامة تقريرية ترصد ما حدث بالفعل وتقرر ما يجب أن يكون؛ من جانب آخر. ناهيك عن أن أطروحة المؤلف تقتصر فقط على الآراء التنظيرية التى اكتسب بها ابن خلدون شهرته المدوية. هذا فضلا عن عدم تعرض إخوان الصفا لها فى رسائلهم تأسيسا على طبيعة مشروعهم المعرفى التنويرى البعيد عن السياسة ونظم الحكم. وأخيرا، لقد كنا نقصد تأثر ابن خلدون فى مجال "النظم" بابن رضوان ـ وليس ابن

الأزرق. فى كتابه "الشهب اللامعة فى السياسة النافعة"، ولكن الدكتور حيمر تفضل مشكورا بذكر نص الدكتور/ النشار الذى يؤكد شيئا من دعوانا عن "السطو" الخلدونى. ولا أدرى لماذا لم يتوقف الصديق الدكتور/ حيمر على قول الدكتور/ النشار "كان ابن خلدون كتوما ــ فى ذكر مصادره ــ إلى أكبر حد لا يذكر صاحبها، ويستخدم نظريات غيره، ويدلل بنفسه على أنه أول من توصل إليها". فهل قلنا بأكثر من ذلك؟.

يأخذ علينا الصديق الفاضل كوننا نحاول هدم "الأسطورة الخلدونية" لاستبدالها بأسطورة أخرى نروج لها عن "إخوان الصفا" ويعلم الباحث علم اليقين من خلال متابعاته لكتاباتنا أننا عولنا فيها جميعا على ما أسميناه بمنهجية "هدم الهدم"؛ أى تحرير التاريخ الإسلامى من الإكراهات الإديولوجية والتفسيرات التيولوجية والشطحات الميثولوجية؛ إنطلاقا من رؤيتنا المادية الجدلية التاريخية؛ بهدف "علمنة" و "عقلنة" هذا التاريخ وعتقه من إسار "المنقبية" الزائفة. ويرى الباحث أيضا أن "إخوان الصفا" شأنهم فى ذلك شأن الكثيرين من المفكرين المسلمين الذين عبروا بحق عن ازدهار الفكر الإسلامى كالرازى وابن سينا وابن رشد وغيرهم ــ قد اضطهدوا من قبل خصومهم التقليديين النصيين ــ فضلا عن السلطات الحاكمة السنية والعوام ــ بالهرطقة والمروق. وأن جل الدراسات الحديثة والمعاصرة عنهم أخطأت فى تقويم وتثمين فكرهم؛ إذ تراوحت بين التمجيد المطلق ــ خصوصا من قبل الدارسين الماركسيين ــ وبين التنديد المطلق أيضا؛ جريا على سنة السلف من لدن الدراسين المثاليين. وفى الحالين معا؛ إفتقر الدارسون جميعا إلى الحس التاريخى باعتباره حجر الزواية فى دراسة الفكر؛ وهو ما أثبتناه فى كتابنا الأخير عن جماعة الإخوان.

أخذ علينا الباحث أيضا؛ خطأ وخطل رؤية هذه الجماعة وفكرها بمعزل عن التاريخ؛ ولم يتورع عن اتهامنا "باللاتاريخية" تأسيسا على رؤية منقبية تبجيلية ترى فى فكر الإخوان سبقا للنظريات العلمية احديثة. ويضمنا من ثم إلى مدرسة

"المركزية المشرقية" التى تنافح وتناطح الفكر المغربى ـ عبثا ـ.. من أجل إثبات "أن بضاعتنا قد ردت إلينا".

ولا أدرى كيف استشعر الباحث هذا الإحساس، وجل دراساتنا تندد بأصحاب هذا الاتجاه الذى اصطلحنا على تسميته"اتجاه النسخ" فى مقابل الاتجاه المركزى الغربى الذى أسميناه "اتجاه المسخ". بالمثل؛ ما اكثر ما حذرنا من خطورة استخدام آلية "التأثر والتأثير" فى دراسة الحضارات عموما وفى دراسة الفكر على نحو خاص؛ تأسيسا على أن معطيات الواقع الموضوعى هى التى تفرز الفكر بالأساس، وما يسمى "بالوافد الدخيل" يصبح بالضرورة جزءا من نسيج هذا الواقع وإلا لفظه ولم يستوعبه.

لذلك نرى أننا لسنا بحاجة إلى تلقى هذا "الدرس" الأولى من قبل الباحث الذى استطرد فى تبيان صيرورة حركة الفكر وتاريخيته؛ ليثبت أن آراء إخوان الصفا نهلت من رصيد سابق فى الفكر اليونانى؛ ومن ثم يغدو الإنجاز الخلدونى تتويجا لجهود سابقة؛ لا غبار عليه فى النهل منها بدوره.

كان من الممكن تسويغ هذه القاعدة المنهجية بالنسبة للفكر الخلدونى؛ لو أنه لم يجزم بأن إنجازه غير مسبوق ـ ويلح على ذلك مرارا فى مواضع مختلفة من "المقدمة" ـ وهو خطأ تواتر عند دارسى ابن خلدون جميعا؛ فاعتبروه ظاهرة فذة لا سابق لها ولا حق فى الفكر العربى الإسلامى. نحن نوافق الباحث فى قوله بأن "للأفكار حدودا وشروطا تاريخية لا تستطيع مهما كانت عبقرية أصحابها أن تستقل عنها". وهو ما اعتمدناه فى جل دراساتنا السابقة، وما طبقناه بالفعل على "الحالة الخلدونية" فأثبتنا أن "المقدمة" تشكل نشازا فى عصرها، وأبرزنا كيف كان عصر ابن خلدون هو عصر "السطو" و "السرقات الأدبية"، وأنه لم يشذ عن تلك القاعدة بحال من الأحوال.

يأخذ علينا الباحث أيضا اعتساف "رؤية ميكانيكية لا جدلية" على "الخلدونية"، وشكك فى معرفتنا بخطورة هذا المنزلق مدللا على ذلك بأن "الفكر يكتسب استقلالا نسبيا" عن المعطيات التاريخية. وليعلم الصديق أننا طالما نبهنا إلى

أن الفكر ـ خصوصا الطامح منه إلى تغيير الواقع ـ يجعل إرادة التغيير فى حد ذاتها مستمدة من هذا الواقع، ومن ثم يصبح الحديث عن "استقلالية ـ ولو نسبية ـ للفكر" محض مغالطة وهى مغالطة تتواتر فى الكتابات الماركسية فى التراث على نحو خاص؛ سببها ـ فى المحل الأول هو القصور فى فهم خريطة الواقع بقواه المتشبثة "بالثبات" ونقيضها من قوى التغيير. وهذا لا يعنى عدم فطنتنا ـ كما تصور الباحث ـ إلى حقيقة التبادل الدائرى فى التأثير بين الفكر والواقع الاقتصادى ـ الاجتماعى؛ ونطمئنه إلى أننا طالما نبهنا ـ نظريا وتطبيقيا ـ إلى خطورة هذا المنزلق الذى يفرغ "الماركسية" من محتواها الجدلى والصراعى.

لكن "الحالة الخلدونية" تكتسى بعدا خاصا ورؤية غاية فى البساطة لا تحتاج إلى دروس تعليمية فى المنهجية. نحن أمام حالة "إقتباس" و "نقل" أحيانا من مصدر بعينه لم يشر الناقل إليه لا تصريحا ولا تلميحا. ومن ثم يصبح المنهج المقبول هو مقارنة النصوص ليس إلا؛ وهو ما عولنا عليه بالفعل، إيمانا بأن القارئ الدارس لديه القدرة على الفهم واكتشاف ما إذا كان الأمر مجرد "تأثر وتأثير" أو أنه توارد خواطر، او أنه نقل واقتباس. فشيوع عبارات بعينها ومصطلحات كانت قد اختفت تماما فى عصر ابن خلدون، ولوازم أسلوبية وصياغات تكاد تكون هى هى؛ خصوصا فى المواضع والموضوعات المقتبسة؛ كل ذلك دليل لا يرقى إليه الشك فى توجيه الاتهام إلى ابن خلدون بالسطو على أفكار إخوان الصفا. وأدعو الباحث أن يقارن أسلوب ابن خلدون فى الموضوعات المقتبسة بأسلوبه فى الموضوعات الأخرى، سيلمس كيف اتسم ـ فى الحالة الأولى بالمباشرة والتعبير السلس ـ الذى تميز به أسلوب الإخوان ـ كما نراه فى الموضوعات الأخرى يتبع أسلوبه الخاص ـ وهو أسلوب عصره ـ الحافل بالسجع والجناس والتكلف. والحكم فى تلك القضية رهين جهود علماء علم اللغة واللسانيات ممن وجهت إليهم ـ فى مقدمة الكتاب ـ دعوة صريحة للقيام بهذه المهمة.

أما ما ذهب إليه الباحث من أن ابن خلدون "قد صاغ إشكالية علم جديد سماه علمى العمران داعيا إلى الاعتماد على قواعده فى كتابة تاريخ علمى صحيح".

فنسأله لماذا لم يطبق ابن خلدون "المؤرخ" هذه القواعد عندما سطر "تاريخه" المطول؟ وهل يمكن "لمهندس" ــ مثلا ــ حذق أصول علم "الهندسة" وأحاط بقواعده، ثم تجاهل كل ذلك عندما قام ببناء بيت جديد؟

نشاحح الباحث أيضا فى قوله بأن ابن خلدون إعتمد على الذاكرة اعتمادا كبيرا نظرا لأنه لم يتوفر له فى خلوته لكتابه المقدمة على خزانته". والسؤال هو: هل يتسق هذا القول مع من يتصدى لإبداع علم زعم جدته؟ وأى عقل هذا، وأية ذاكرة تلك التى تنجز عملا فى حجم "المقدمة" فى خمسة شهور ليس إلا؟ ليس هناك من تفسير ــ حتى لو كان حدسيا ــ إلا انكبابه على رسائل الإخوان ينهل منها ويدبج وينسب إلى نفسه فضل الريادة والسبق..!!

وما ذهب إليه الباحث من كوننا أغفلنا مقارنة النصوص التى اقتبسها ابن خلدون من إخوان الصفا؛ فردنا بأننا تركنا الأمر للنصوص نفسها لتبت فى القضية؛ فهى تغنى عن قيامنا بالمقارنة المرجوة. ولست أدرى لماذا لم يكشف الباحث عن نتائج جهوده الخاصة فى القيام بعملية المقارنة؟ إن جلاء ووضوح النقل والاقتباس فى النصوص المثبتة كفيلة أيضا بالكشف عن "جريمة السطو"؛ وإلا لما صمت الباحث عن جوهر القضية وموضوع الأطروحة الأصلى؛ ليقدم لنا دروسا تعليمية فى أصول البحث التاريخى.

لقد كنا فى غنى عن الاستطراد فى تقديم دراسات "مماحكة" عن بنية النصوص عند الطرفين ــ كما طالبنا الباحث ــ لا لشيء إلا لبوح النصوص بالحقيقة التى يمارى الباحث فيها، كذا لكثرة ما كتب عن "بنية" الفكر الخلدونى بما يغنى عن مزيد من اللجاج. لكن علينا أن نأخذ "بنصيحة" الباحث فيما يتعلق بفكر اخوان الصفا، وهو أمر عالجناه مفصلا فى كتاب مستقل أحسب أن الباحث لم يطلع عليه بعد.

أخيرا؛ أدعو الباحث لتمعن ما قدمه من نصوص عن "علم التاريخ" بين ابن خلدون وإخوان الصفا، ومراجعة حكمه بعدم وجود أدنى صلة بينهما، وأحتكم إلى قارئ ثالث للبت فى القضية؛ فربما أعمانى التعصب للإخوان عن الفهم لمضمون النصين، ولربما كان تعصب الباحث لابن خلدون سببا فى عدم فهمه أيضا...!!

أخيرا؛ أشكر للباحث جهده ودأبه وولوجه باب حوار بناء يستهدف إجلاء الحقيقة التى هى ضالة العلماء ـ من أمثاله ـ فى التحليل الأخير.

* * *

ردود معارضة (٢)

* * *

كتب الصديقان د. جمال حيمر ود. قدور بوزيانى دراسة مشتركة بعنوان: "شروط القراءة وحدود التأويل"؛ نشرت فى صحيفة "الاتحاد الاشتراكى" المغربية بتاريخ ١٩٩٧/٣/٢١؛ قالا فيها ما يلى:

تعزز رصيد الأدب الخلدونى بإصدار جديد من تأليف الدكتور محمود إسماعيل ومن خلال العنوان الذى اختاره لهذا التأليف "نهاية أسطورة: نظريات ابن خلدون مقتبسة من رسائل إخوان الصفا" (١)، وكذا الطروحات والمحاور التى عالجتها صفحات هذا الكتاب، يتضح أننا بصدد اتجاه جديد ومنطلق معاكس فى التعامل مع تراث ابن خلدون عامة وكتاب المقدمة خاصة. يتمثل هذا الإتجاه فى تحامل د. محمود إسماعيل على ابن خلدون، وتشكيكه الحاسم فيما نسب إليه من مفاهيم ونظريات، والحديث بالجزم على ان ابن خلدون لا يعدو سارقا سطا على إبداع ونتاج سابقية؛ وهم اخوان الصفا، وبالتالى، فهو لا يستحق، حسب زعم الباحث، المكانة الأسطورية التى تبوأها لما يزيد عن سبعة قرون.

وإذا كان حيز هذه المقالة غير معنى بتاتا بمدى صحة أو تهافت مثل هذه المزاعم، فغاية المراد هو تقديم لمضامين هذا الكتاب ومساءلته مساءلة نقدية، تستحضر شروط القراءة وتراعى حدود التأويل.

يتشكل هيكل الكتاب من مقدمة وثلاثة مباحث مع خاتمة وقائمة بالمصادر المراجع المعتمدة ويقع فى ١٢٦ صفحة من الحجم المتوسط.

وبالنسبة للمقدمة، خصصها الباحث ـ اعتمادا على بعض الشواهد والقرائن ـ لتبديد "الهالة الزائفة" التى نسجت حول "المعجزة الخلدونية"، وذلك من خلال

الجزم بحقيقة سطو ابن خلدون على نظريات ومعارف إخوان الصفا، وبالتالى التشديد على ضرورة تجريم ابن خلدون وإدانته، والدعوة إلى إنصاف إخوان الصفا ورفع الغبن عنهم.

وفى المبحث الأول، اهتم بالتعريف بإخوان الصفا مؤكدا على ما يكتنف تاريخهم من غموض وإبهام، مرده الطابع السرى لحركتهم ولا مبالاة المفكرين بالتعريف بهم، وأبرز أن شروط الإعداد لتأسيس الحركة قد توافرت على أكثر من صعيد مع بدايات العصر العباسى الثانى، إذ اندفعت نخبة مفكرة من "الطبقة الوسطى" – يقول الباحث – إلى تبنى المعرفة والتثقيف كأسلوب للتنوير الجماعى وإذكاء الوعى السياسى. وقد اعتمدت حركة إخوان الصفا الدعوة السرية وروجت لاشتراكية قوامها تحقيق العدل الاجتماعى ونشطت فى إعداد الرسائل فى شتى فروع المعرفة (٥١ رسالة) وإشاعتها بين صفوف الاتباع والمناصرين. وقد أجهد الباحث نفسه فى إضفاء كل ما هو إنسانى وعقلانى وعلمانى على أهداف الحركة والتأكيد على انفتاحها على سائر المعارف والمذاهب المختلفة ولم يتورع، وهو يتحدث عن فلسفتهم الطبيعية، عن الإشارة بحماس إلى استشرافهم لمبادئ نظرية التطور الداروينية، وترسيخهم لقانون العلية والقول بقانون الضرورة، وسبقهم كارل ماركس فى الحديث عن مجتمع فاضل لا يحتاج إلى سلطة تدير أموره، وكذا فطنتهم لتطور صحيح للبناء الطبقى، وتعاطفهم مع الطبقة العاملة والفئات المضطهدة فى المجتمع. هذا إلى جانب دعوتهم إلى تحرير المرأة والحث على مكارم الأخلاق، وسبقهم مونتسكيو وماركس فى إبراز تأثير الجغرافية والأحوال الاقتصادية فى الأخلاق. وضمن هذا التعريف المقتضب بإخوان الصفا (٩ صفحات) يشير المؤلف، بشكل غير حاسم، لبعض أفراد نخبة الإخوان من أمثال: زيد بن رفاعة، وأبى الحسن الزنجانى، وأبى سليمان البستى، وأبى أحمد المهرجانى، و "ربما انضم إليهم فيما بعد" ابن الراوندى وابن سينا والمعرى والفارابى.

فى المبحث الثانى، تناول د. محمود إسماعيل بالتعريف "ابن خلدون الأسطورة" فخلص إلى أن ابن خلدون "أشهر من أن يعرف به"، وذلك لغنى وتنوع

المصنفات التى أفردت للتعريف به ومتابعة سيرته ودقائق رحلاته. لهذا الغرض، ولسطوه على نتاج غيره، يدعو د. محمود إسماعيل إلى مراجعة ما كتب عن ابن خلدون وعدم الاطمئنان إلى ما هو مبسوط بشأن حياته وجوانب شخصيته ويؤكد أن غايته إثبات "لا أخلاقية" ابن خلدون وتفنيد أحكام وشهادات المفكرين والمؤرخين العرب والأجانب الذين انبهروا به وروجوا لأسطورته (سعد زغلول عبد الحميد، مصطفى الشكعة، عبد الله العروى، محمد عابد الجابرى، أ. توينبى، إيف لاكوست ولوكاش ونور الدين حقيقى).

وبعد الاعتراف بالاسهام فى الترويج لابن خلدون والإفادة من نصوصه، يؤكد الباحث أنه اطمأن فى التسعينات إلى "أن كل ما نسب لابن خلدون، مأخوذ عن إخوان الصفا، ومن ثمة، يحق إنصاف هؤلاء "الرواد"، وعدم التمادى فى الصمت على ما حازه ابن خلدون بدون وجه حق. والملفت للإنتباه، أن اطمئنان د. محمود إسماعيل هذا جاء انطلاقا من براهين واكتشافات، سبق إثباتها والتفطن لها من بعض الدراسين الذين رماهم د. محمود بالإنبهار والترويج لريادة ابن خلدون. ثم ينتقل الباحث للنبش فى أخلاقيات ابن خلدون، فيربط بين عدم أمانته العلمية وبين ما ساد عصره من نقل وسطو فى المشرق والمغرب. وانطلاقا من سيرة ابن خلدون، يخلص إلى أن طموحه السياسى قد فوت عليه فرصة التفرغ للعلم وطوح به فى أحضان الانتهازية والوصولية. وساهمت الإخفاقات التى تعرض لها، وما حل به وبأسرته من اضطهاد ومصادرة وسجن فى تخليق "شخصية غير سوية" دفعها الإحباط والفشل السياسى إلى احتراف السطو والانتحال المعرفى كوسيلة لإثبات الذات ومعانقة النجاح والشهرة فى ميدان العلم والمعارف.

أفرد المبحث الثالث لإثبات "جسد الجريمة" من خلال بسط النصوص التى نقلها ابن خلدون عن إخوان الصفا، والتى تمثل الحجة والسند القطعى لهدم أسطورة ابن خلدون ووضع حد نهائى لرواجها أو الترويج لها. وقد صنف هذه النصوص إجرائيا إلى الموضوعات التالية:

(١) الإطار الجغرافى للعمران: يضمنه تأكيدا على أخذ ابن خلدون لتصنيف إخوان الصفا لجغرافية العالم الماهول، وذلك من خلال مقارنات، بدت لنا غير حاسمة، يقيمها الباحث بين ثلاثة نصوص لابن خلدون وللإخوان.

(٢) الإقتصاد: يعتمد الباحث على خمسة عشر نصا للبرهنة على ريادة إخوان الصفا فى إبداع الكثير من الآراء والنظريات الاقتصادية وفى نحت معظم حقائق "المعاش" الخلدونية.

(٣) العمران (الاجتماع): وعلى غرار المواضيع السابقة، يشدد د. محمود إسماعيل على نقل ابن خلدون للأفكار التى صاغها بشأن مجتمعات البداوة والحضارة والعوائد الاجتماعية والانتربولوجية وغيرها. من ثمة، وباعتماد تسعة عشر نصا، يفند الدعاوى التى تفيد بريادة ابن خلدون لعلم العمران وينتصر لإخوان الصفا.

(٤) التاريخ والأخلاق: ضمن هذا الموضوع، يجزم الباحث بأن أفكار ابن خلدون عن التاريخ، وكل النظريات التى نسبت إليه عن العصبية والدولة والتفسير التطورى للتاريخ وأعمار الدول وغيرها؛ مأخوذة كلية عن إخوان الصفا. ويعرض لنماذج من النصوص، بلغت ثلاث وعشرين نصا، لتبيان سبق الإخوان وإثبات النقول الخلدونية.

(٥) السياسة: رغم إفادة د. محمود إسماعيل من تجربته وهو يكتب فى حقل السياسة، فهو يقرر نقل ابن خلدون للكثير من أرائه السياسية عن إخوان الصفا، ويعتمد عشرة نصوص لتوضيح إفادة ابن خلدون فى هذا الصدد، والمعانى التى لخصها كما يؤكد على سبق الإخوان وكتاباتهم لظهور كتب الأحكام السلطانية مع أننا نعلم أن الكثير منها قد ألف ما بين ق ٣،٥ هـ.

(٦) العلوم والمعارف: لأن الإخوان قدموا أهم إنجازات العقل العربى الإسلامى فى مجال المعارف والعلوم، فقد نهل ابن خلدون ــ يقول الباحث ــ من جهود هؤلاء المتخصصين فى نهم شديد، ونثر ما نقله عنهم بين فصول مقدمته فمعظم آرائه ذات السمة العقلانية منقولة عن إخوان الصفا ويورد

أكبر حصيلة من النصوص، واحد واربعين نصا، لبيان الرؤى والتصانيف والاصطلاحات والألفاظ التى سطا عليها ابن خلدون فى هذا الشأن.

(٧) الإلهيات: يعرف الباحث من خلال هذا الموضوع بانتحالات ابن خلدون لأقوال إخوان الصفا فى حقل الإلهيات. ويسوق بعض النصوص والفهارس (أربعة عشر نصا) التى تمثل، حسب زعمه، حججا دامغة على اطلاع ابن خلدون على رسائل إخوان الصفا وسطوه على آرائهم من دون ذكرهم.

وفى خاتمة الكتاب، يخلص الدكتور محمود إسماعيل إلى أنه لم يعد لديه أدنى شك فى عدم مصداقية ابن خلدون وما ادعاه من سبق فى استحداث صنعة علم العمران. ويسوق بعض الأسباب التى حالت دون فطنة معاصرى ابن خلدون ولاحقيه لواقعة سطوه على فكر إخوان الصفا، ومنها: إحراق الرسائل وانفراط عقد جماعة الإخوان نهائيا، وكذا ما أشيع حولهم من زندقة ونعت بالمروق والإلحاد، وعدم اهتمام المعاصرين بدراستهم إلا فى أقسام الفلسفة، وعدم وجود من اهتم بدراسة الرسائل والمقدمة فى آن واحد، هذا إلى جانب تناثر أفكار الإخوان وآرائهم عن العمران البشرى بين ثنايا رسائلهم وتحت عناوين لا تثير الانتباه ووسط أفكار فلسفية غاية فى التعقيد، وكذا نجاح ابن خلدون فى إحكام فعلته بالقدر الذى يصعب معها الكشف والانتباه. ويذيل الكتاب بلائحة للمصادر والمراجع، بلغت ستة وعشرين مصنفا، من ضمنها ثلاثة مصادر (رسائل الإخوان ـ مقدمة ابن خلدون ـ الامتاع والمؤانسة للتوحيدى). ونحن بصدد المباشرة بمناقشة كتاب الدكتور محمود إسماعيل لا يفوتنا التنويه بجدة أبحاثه العديدة التى ساهمت فى إضاءة قضايا مغمورة من تاريخ الغرب الإسلامى (٢) ولما كان أى تأليف قلّ ما يخلو من هفوات، ولما كان محمود إسماعيل من صنف الذين يؤمنون بالفكر النقدى، تقدم هذه الملاحظات التى عنت لنا مدركين أن هذه المهمة ليست بالأمر الهين، وهى ملاحظات تنتظم ضمن مستويين: منهجى ومعرفى.

فى عنوان الكتاب والمقدمة التى تتصدره؛ يحدد الباحث جوهر أطروحته حيث جعل من مهمة كتابه تبديد الأسطورة التى نسجها الدارسون عن عبقرية ابن

خلدون وفرادة إبداعه الثمين "المقدمـة" فذهب إلى أن كل النظريات والآراء التي ضمنها مقدمته هي منقولة عن رسائل إخوان الصفا؛ باستثناء بعض "المباحث" الخاصة برسوم الحكم ونظمه" وهي مباحث وصفية تقريرية لم يكتب عنها الإخوان. ولا يفوت الدكتور محمود أن يطلع القارئ على مراحل تبلور اكتشافه الخطير عبر رحلته العلمية؛ حيث تحول الشك الذى كان قد ساوره حول مدى أصالة المقدمة في السبعينيات إلى يقين مطلق في التسعينات، وهو يقين يدحض القول بأن المقدمة "عمل غير مسبوق"، وبدورنا نتساءل إلى أى حد كان تفطن محمود إسماعيل واهتدائه إلى العلاقة بين المقدمة ورسائل إخوان الصفا عملا أو كشفا غير مسبوق؟ خصوصا وأن الدكتور محمود إسماعيل يقدم آراءه مكسبا إياها طابع السبق والريادة كقوله: "مضت سبعة قرون على هذه الجريمة دون أن يكشف عنها أحد من الدارسين والباحثين" وفي نفس السياق يعلق، في كثير من الاعتداد بالنفس، على تساؤل عابد الجابرى المتشكك في إمكانية تأليف من حجم وقيمة المقدمة في مدة خمسة أشهر بقوله" إنه "سؤال ما كان من الممكن أن يجيب عليه الأستاذ الجابرى ولا غيره إلا بعد قراءة هذا الكتاب" والغريب أن د. محمود إسماعيل لم يكلف نفسه عناء متابعة تحليل الجابرى الذى يخلص إلى جواب مغاير (٣) لما ذهب إليه د. محمود إسماعيل؛ والذى اعتبره حجة على سرقة ابن خلدون بالنظر إلى أن مدة خمسة اشهر غير كافية قط لتأليف المقدمة بقدر ما هي "كافية بالفعل للسطو على رسائل إخوان الصفا..." والحقيقة أن المطلع على عينه من الدراسات والأبحاث الغزيرة حول مقدمة ابن خلدون، خصوصا تلك التي يُشهد لها بأنها قدمت أفضل تنوير منهجي للفكر الخلدوني، يكتشف أن أصحابها ـ عكس ما يزعمه الدكتور محمود ـ قد سبقوه إلى التنصيص أو التنبيه إلى أوجه العلاقة بين بعض آراء ابن خلدون وآراء وأفكار إخوان الصفا، لكن من منظور مغاير لرؤية الباحث محمود إسماعيل، من منظور يقر بظاهرة تواتر المعارف والنظريات وتراكمها في مسار الفكر العربي الإسلامي، وأن المقدمة كما يذهب بعضهم تعد "امتدادا وتطورا لمنازع الفكر العربي السياسي والاجتماعي منه خاصة" (٤) بدل اعتبارها مجرد سرقة وسطو على إنجاز السابقين.

ولا يمكن لنا في حدود هذا العرض أن نعرض لكل الأعمال التي كان لأصحابها قصب السبق في مضمار ما نحن بصدده؛ وإنما سنكتفي ببعض النماذج دون استيفاء حقها في الكشف والتحليل.

ففي دراسة عميقة عن الأسس الاختبارية في نظرية المعرفة عند ابن خلدون؛ يؤكد الباحث عبد السلام المسدي أن ابن خلدون كان يهتدي ببعض النصوص ـ ومن ضمنها نصوص إخوان الصفا معتبرا أنها كانت بمثابة ضوابط مؤثرة في لغة ابن خلدون ذاتها، ويفترض أن للمقدمة جذورا لو تم السعي لاستقصائها لتحددت مراجعها في ميراث الفكر العربي، ويزعم مبدئياً أن جملة من النصوص ـ ومن جملتها رسائل اخوان الصفا ــ قد وجهت ابن خلدون وجهة مخصوصة. ودون الجزم بأسلوب يقيني يرى أن تحليل هذه النصوص تحليلا مقارنا رهين تظافر البحث بين المؤرخ واللساني للتواصل علميا إلى كشف نقدي عن المؤثرات المعرفية التي أحاطت بفكر ابن خلدون (٥).

وفي بحث دقيق للباحث محمد الطالبي عن جذور النظرية الارتقائية وأثرها في مقدمة ابن خلدون، يقر أن هذا الأخير، وإن كان كعادته عموما لا يذكر مصادره، فإنه يستفاد من دراسة المقدمة أنه تأثر كثيرا ــ بخصوص النظرية الارتقائية ـ برسائل إخوان الصفا ومؤلفات ابن مسكويه، وهو أمر يتضح بكل جلاء عند مقارنة النصوص. وللاستدلال على رأيه، يورد مقتطفات من رسائل إخوان الصفا تخص نظرتهم للنظام الكوني؛ مهتديا إلى أن كثيراً من آرائهم صادفها في مؤلفين من مؤلفات ابن مسكويه (الفوز الأصغر ــ تهذيب الأخلاق) وتأسيسا على المقارنة بين المصطلحات المستعملة، يكتشف أن ابن خلدون قد اقتبس جل آرائه بصدد هذه النظرية من ابن مسكويه الذي أخذها ـ كما سلف القول ـ من إخوان الصفا، وأن ابن خلدون جمع هذه الآراء في الفصل الذي عقده لتفسير حقيقة النبوة، وهو ما يذكرنا ـ يقول الطالبي ــ بالفصل الثالث من كتاب "الفوز الأصغر" الذي عقده ابن مسكويه لنفس الغاية والغرض ويسجل لابن خلدون أمانته بتأكيده على أنه كان يعتمد "ما شرحه كثير من المحققين". ويجزم الباحث الطالبي

معلقا على قول ابن خلدون؛ أن هؤلاء المحققين هم خاصة وفى المرتبة الأولى إخوان الصفا وابن مسكويه (٦).

تأسيسا على ما سبق، يتضح مدى التباين بين استراتيجية القراءة التى تعتمد توسيع الدائرة المرجعية والقراءة التى تكتفى بمنطوق النصوص، فبينما يعتبر الدكتور محمود إسماعيل الإقتباس سطوا يرى الأستاذ الطالبى أن ذلك من قبيل التأثر بأفكار سابقة مضيفا ـ خلافا لرأى محمود ـ أن ابن خلدون بالرغم مما يدين به لغيره؛ فقد خطا خطوات أخرى إلى الأمام وأمعن أكثر فى السبيل الذى مهده سابقوه.

وفى دراسة رائدة عن الخطاب الخلدونى؛ يرصد صاحبها على أومليل بدقة علمية أوجه التقارب والاختلاف بين تصنيف إخوان الصفا وتصنيف ابن خلدون للعلوم والمعارف عامة، ومكانة التاريخ ضمن هذا التصنيف خاصة (٧).

تلك كانت مجرد أمثلة من بين أخرى عديدة قصدنا من الوقوف عندها تفنيد الزعم بالأسبقية والريادة فى اكتشاف الخيوط الرابطة بين متن "المقدمة" ونصوص "الرسائل" بصرف النظر عن تباين التأويل واستخلاص النتائج بين محمود إسماعيل ومن سبقوه على نحو ما أوضحناه أعلاه.

المطلع اطلاعا ولو سطحيا على كتاب "نهاية إسطورة" سرعان ما يلمس الفرق الشاسع بين مستوى هذا الكتاب ومستوى أعمال محمود السابقة عنه؛ والتى تنم عن كفاءة علمية يأنسها القارئ ـ وإن اختلف معه ـ فى تحاليله وآرائه الجريئة بما اتسمت به من ضبط فى الرصد التوثيقى وتماسك فى البناء النظرى، وهى مزايا تغيب كليا عن هذا الكتيب. إذ يلاحظ خلوه من الطرح النظرى العميق ومن المساءلة الابستمولوجية لعدد من المفاهيم والقضايا التى يعالجها. ولعل ذلك ما جعل أسلوب القراءة الذى مارسه الدكتور محمود على النصوص المنتقاة والإجراء الذى سلكه فى سبيل إثبات السرقة العلمية يأتى فى غاية السطحية وغير مقنع على الإطلاق حيث عمد إلى اختيار وانتقاء فقرات معزولة عن سياقاتها الأصلية من المقدمة، وأخرى منزوعة من رسائل الإخوان تخص مباحث معينة ثم عرضها بتجريدها عن البنية الفكرية التى تتصل بها والإشكاليات التى تعبر عنها. وفى

الحقيقة لا ندرك حقيقة "الجريمة" التى اقترفها ابن خلدون؛ إذ يستعمل ألفاظا تفيد معانى مختلفة (النقل ـ السطو ـ الأخذ ـ الاقتباس ـ التلخيص ـ الانتحال ـ التأثر ـ أخذ المعنى ـ الإفادة ـ إعادة صياغة ـ الأخذ مع التعديلات أو التحفظات...)؛ بينما لا نعثر ولو على نص واحد من بين النصوص التى أوردها يماثل فى المبنى والمعنى حرفيا نصوص إخوان الصفا. ويبلغ هذا الاندفاع فى الاستدلال حدا بالغ الفجاجة أحيانا إلى حد أن الباحث، فى حرصه على إقناع القارئ بما يكفى من الشواهد والقرائن، يعتبر استهلال ابن خلدون لفصول المقدمة بعبارة "إعلم" ـ وهى العبارة ذاتها التى تستهل بها سائر فصول الرسائل ـ ما ينهض دليلا على سرقة ابن خلدون، فهل هذا التعبير التقليدى الذى تحفل به أمهات الكتب التراثية يرقى إلى حجة إثبات الإدانة، أم هو مجرد تعسف لإبراز حقيقة متوهمة فى ذهن الباحث، علما أن هذا الاستهلال غير شامل لكل فصول المقدمة؟

ويحق لنا أن نتسائل عن وزن وقيمة الأدوات المنهجية والمصدرية التى وظفها محمود إسمـاعيل للاضطلاع بهذه التعرية الأركيولوجية لنص المقدمة؟ وإلى أى حد أخطأ أو أصاب رهانه؟ ويتبادر إلى التاكيد أن كثيرا من الأحكام العامة التى يصدم بها قارئ هذا الكتاب لابد من الوقوف منها بما يلزم من الحذر والحيطة لما قد يكون فيها من المبالغة والعسف. فعكس المنحى الذى تصدر عنه أحكام الدكتور محمود، ما جرى عليه الباحث المعنى بالتراث الخلدونى هو ما اعتبره نقولات وسرقة لهى من الأسس المتواترة فى الفكر العربى الإسلامى خاصة الموسوعى. فابن خلدون متبع ومبتدع فى نفس الآن، شأنه فى ذلك شأن المفكرين العظام. وعلى حد تعبير عبد الله العروى، فإن الابتداع يقوم حتما على الاتباع وإلا كان جهلا، إن لم يكن وحيا؛ مؤكدا أن أصالة ابن خلدون تكمن بالضبط فى كونه نقب عن جذور فكر وأحكام المؤلفين السابقين له فكشف عن الأرضية التى وقف فوقها كل الذين سبقوه (٨) وعليه فتأثر ابن خلدون بسابقيه، ومنهم إخوان الصفا، لا يقلل من اصالته بل على العكس من ذلك إن تأثره هذا هو ما جعل المقدمة نتاج صهر خصب لأصوليات فرعية؛ فجاءت نموذجا للتتويج الكلى وللقدرة على التجريد والتنظيم والطاقة فى الاستقطاب المعرفى الشامل.

وتدفعنا هذه الملاحظة إلى تأييد ما ذهب إليه الباحث على أومليل بخصوص علاقة ابن خلدون بمصادره، إذ يرى أن ابن خلدون ليس من صنف المؤلفين الذين يكتفون باستقاء مادة موضوعهم من مصادر ومظان معينة، وهو ما بوسع ومُكنة أى باحث أن يستقصيها ويصنفها ويقومها من زاوية العلاقة المباشرة بين المصادر و المعارف، وإنما ابن خلدون يتجاوز هذا المستوى ويخضع المعرفة المستقاة من مصادر متنوعة لتفكير نظرى قصد صياغة تنظير معين (٩) وهو ما يضفى بالذات على قراءة ابن خلدون وتوظيفه للمصاد تميزا واضحا؛ ولا شك أن الدكتور محمود إسماعيل لو اعتمد نفس هذه الرؤية العميقة لعلاقة ابن خلدون بمصادره فى رصده لمواطن التلاقى بين نص المقدمة ورسائل الإخوان؛ لما اعتبر التأمل النظرى لابن خلدون فى نصوص إخوان الصفا وإعادة صياغة بعض أفكارهم من قبيل السرقة والسطو.

فى معرض المبحث الذى خصصه لابن خلدون، والذى حاول فيه أن يبرز كيف حيكت الأسطورة وإثبات زيفها، يسوق عدة آراء تمجيدية لعدد من الدارسين العرب والأجانب، تسقط فى التعظيم المفرط الذى يسىء إلى الحقيقة. ويحسب قارىء هذه الشهادات وفق الطريق التى عرضها بها ما يوحى بدعوة ضمنية منه إلى تحرير الخلدونية من الأوهام وإزالة ماليس منها؛ لكن ما أن نمعن النظر فى استراتيجية القراءة حتى يخامرنا الشك فى سلامة ما يقدمة إلينا. إذ يرى أن الوقت حان لإنصاف إخوان الصفا بعد "مؤامرة الصمت المعرفى" التى استمرت عدة قرون؛ وبالتالى هم جديرون باحتلال المكانة الأسطورية التى احتلها ابن خلدون دون وجه حق مكانهم". فنحن إذن حيال دعوة صريحة لاستبدال أسطورة بأسطورة بديلة هى أسطورة إخوان الصفا. وبالنتيجة سيصبح الفكر الإخوانى بدوره ضحية القراءات اللاتاريخية واللاعلمية؛ حيث لم يأل جهداً فى تعداد مواطن السبق فى فكرهم على ما نحو ما أبرزناه فى الملخص. وغنى عن القول إن تطويع فكر إخوان الصفا لتأويلات متعسفة لا ضابط ولاحدود لها، يفضى إلى فصل بين الفكر وسياقه الواقعى.

ضمن تعريفه بإخوان الصفا يلاحظ أنه برغم حماسته وترديده للغبن الذى تعرضوا له، لم يفلح فى تقديم أكثر من تسع صفحات هى بالتأكيد غير مستوفية لغرض تبديد الغموض الذى يلف تاريخ الإخوان، وبالتالى استحالة الإجابة عن الكثير من الأسئلة التى ترتبط بصميم حركتهم. فهو وإن أبرز نشأتها فى بداية العصر العباسى الثانى؛ لم يوفق فى متابعة صيرورتها، ولم يقدم كافة نشاطها. كما أغفل الإشارة إلى مراكز استقرارها وانتشارها شرقا وغربا، ولم يبرز طرق تواصلها وكيفية عملها وتأليفها الجماعى. فربما حرص المؤلف على تأجيل ذلك إلى حين صدور كتابه المنوه إليه "إخوان الصفا رواد التنوير فى الفكر الإسلامى".

ومن جانب آخر تصطدم الصورة الوردية التى رسمها محمود إسماعيل لهؤلاء ولعصرهم بالكثير من الحقائق وبعض نصوص الرسائل التى لا تساير دائماً تأكيدات الباحث واستنتاجاته. فعن العصر العباسى الثانى ينبه بعض الدارسين إلى أن "خلافة المتوكل كانت خاتمة لعصر حافل بالآراء والمبادىء وفاتحة لعصر آخر قيدت فيه الآراء والأفكار وفتحت فيه السلطة للمحافظين والفقهاء"(١٠) ، كما شهد هذا العصر غزارة فى الكتب الدينية ومصنفات الحديث والتفسير وندرة فى المؤلفات العلمية والفلسفية. وذكر الطبرى مؤرخا لأحداث سنة ٢٨٤ هـ أنه "نودى فى الجامعين بأن الذمة بريئة ممن اجتمع من الناس على مناظرة أو جدل وإن فعل ذلك أحل بنفسه الضرر" (١١) . وأثبتت الحوليات قيام الخليفة المعتضد سنة ٢٧٧هـ باضطهاد الفلاسفة واستحلاف الوارقين بأن لا يعملوا على نسخ أى مؤلف فلسفى (١٢). هذا إلى جانب أشكال التضييق والإضطهاد التى تعرض لها الشيعة وأعلامهم، وكذا الاعتزال الذى شُجِبَ فى هذا العصر ونُعِت بحزب إبليس. فغلبة التيار النصى سمة غالبة على القرن الثالث والنصف الأول من القرن الرابع. ومن ثمة، فالقول بنشأة حركة إخوان الصفا مع بداية العصر العباسى الثانى يحتم مراعاة مثل هذه التحولات وغيرها وآثارها على الفكر والمعرفة إجمالا (١٣).

إن إضفاء د. محمود إسماعيل الطابع العقلانى والعلمانى على حركة الاخوان وترويجه لانفتاحهم على مختلف المذاهب والمدارس تخالف بعضاً من

مواقفهم التى تهاجم المتكلمين والفلاسفة (١٤). ولنترك منطوق النصوص يفصح. فهم يقولون بشأن المتكلمين :

"الدجالون الدلعوُ الألْسن العميان الشاكون فى الحقائق الضالون عن الصواب".

وبشأن الفلاسفة يقولون :

"واعلم أن كل نبى بعثه الله فأول من كذّبه مشايخ قومه المتعاطون الفلسفة والنظر والجدل".

وكذا قولهم :

"ولا تقلد أقاويل الفلاسفة المختلفى الآراء المتناقضى الأقاويل".

إن الربط بين حياة ابن خلدون وطموحاته السياسية المتقلبة على النحو الذى فسره محمود إسماعيل لا يستقيم ولا ينسجم مع طبيعة العالم الباحث عن الحقيقة. فهو كلام مردود بدليل أن كثيرا من علماء المسلمين اشتغلوا بمعمعة السياسة وانخرطوا فى تقلباتها وتموجاتها؛ كالإمام ابن حنبل والإمام أبو حنيفة والإمام الشافعى وكذا معاصره ابن الخطيب. وتحفظ لنا الحوليات أن الإمام مالك قد ضرب حتى انْخَلَعَتْ كتفه بسبب فتوى فُسرت على أنها سحب لبيعة أبى جعفر المنصور. فكل هؤلاء وغيرهم اشتغلوا بالسياسة وخلفوا لنا مصنفات هامة فى حقول العلوم والفتاوى والشريعة.

ينطلق د. محمود إسماعيل فى محاكمته للإبداع الخلدونى من كتاب المقدمة، ولا يذكر شيئاً ألبتة عن باقى الآثار الخلدونية باستثناء إشارة إلى كتاب "التعريف". وهذا الأمر يدعونا إلى التساؤل حول خلاصات مثل هذه القراءة الحرفية الأحادية. إذ لا ينبغى أن يغرب عن بالنا أن "المقدمة" كما وضعها ابن خلدون، لا ينفصل عن التاريخ ولا خارجه؛ فهى جزء لا يتجزأ منه. فضلا عن أنه يتعذر تكوين فكرة متكاملة عن النسق الخلدونى دون مراعاة مختلف عناصر المشروع الخلدونى والاعتماد على مختلف الآثار الخلدونية.

من بين الأدلة التى يسوقها د. محمود إسماعيل لإثبات السطو الخلدونى على معارف إخوان الصفا؛ كون تعابير المقدمة غريبة عن ابن خلدون، وتنسجم فى أكثر من وجه مع عصر رسائل إخوان الصفا. لكن الكتابات التى اهتمت بدراسة هذه الرسائل ونتاج أعضاء حركة الاخوان، تثبت أن وحدة الأسلوب انعدمت والأساليب الفنية والصيغ التعبيرية تباينت بين إخوان الصفا. يضاف إلى ما سبق أن ابن خلدون قد أفاد واحتك بكتابات ومصنفات سابقة ومعاصرة للإخوان (الماوردى ـ المسعودى ـ الطبرى ـ الشهرستانى ـ ابن حزم...)، فكيف يستقيم القول أمام هذا التنوع فى المناهل أن ابن خلدون تأثر بنقل الإخوان؟ وبأى معنى وكيف توحدت إبدعات هؤلاء ولغتهم فى متن المقدمة؟

يلاحظ من خلال قراءة كتابة "نهاية أسطورة" غلبة خاصيات التعميم والإطلاقية والارتباك التى تلف بعض القضايا المعالجة. فالباحث يؤكد على أن "كل الدارسين عربا ومستشرقين رفعوا ابن خلدون إلى مصاف الفلاسفة الكبار وكبار المفكرين". ثم يعود ليكتب "ومن الانصاف التنويه بأن بعض الدارسين قد فطنوا من قبل إلى وجود بعض السلبيات فى الفكر المنسوب إلى ابن خلدون". ومن أمثلة الإرتباك ـ إن لم نقل تناقض أحكامه ـ أنه فى سياق تفنيد الأطروحة القائلة بأن حركة الإخوان لم تكن دعوة سياسة ولم تطمع فى تأسيس دولة؛ يستدل بأنهم "لم يفردوا مباحث عن الإمامه". لكن ما يلبث أن ينسى إقراره هذا ليكتب نقيضه مؤكدا أن ابن خلدون نقل عن إخوان الصفا كما نقل عنهم ابن النفيس فى كتابه "السيرة الكاملية" ثلاثة نصوص "أحدهما عن طبيعة العمران والثانى عن ضرورة المعاش والثالث عن الإمامه". ولعل أقصى ما يعبر عن إضطراب معلومات د. محمود وعدم تحريه بما يكفى من الدقة هو جعل السابق "ابن خلدون" يسطو على اللاحق "ابن الأزرق".

يذكرنا تقويم الدكتور محمود إسماعيل لابن خلدون من خلال التركيز على سيرته بحملة العداء والكراهية التى تعرض لها ابن خلدون من قبل معاصريه وتلامذته المصريين (١٥) من أمثال [العَيْنى ـ البشبيشى ـ ابن حجر ـ السخاوى ـ

ابن تغرى بردى] الذين تشددوا فى الحكم على حياته الخاصة ورموه بالغطرسة والشذوذ الجنسي. وقد نربط هذا التلاقى فى الأحكام والمواقف المصرية إزاء ابن خلدون بإشكال واسع ذى صلة برغبة بعض المشارقة عامة ـ والمصريين خاصة ـ فى تأكيد نزعة مركزية شرقية. ولعل فى هذا الإطار تندرج بعض الإنتقادات الحادة التى وجهت للباحث عابد الجابرى بخصوص أطروحته عن تميز المدرسة المغربية الأندلسية والتى كان من أبرز أقطابها ابن خلدون.

إن قارىء الكتاب يدرك سعى صاحبه إلى شرح أطروحته متوسلا لمفاهيم مستقاة من حقول معرفية متنوعة؛ كمفهوم "اللامفكرفيه". ولاشك أن استعمال المفاهيم ليس عملية لفظية وشكلية أو مجرد مفاهيم فلسفية مجردة تُستهوى، وإنما هى توظيف إجرائى لابد أن يعى الباحث خلفياته المعرفية والابستمولوجية. وهذا ما لا نلمسه فى طريقة استثمار د. محمود لبعض هذه المفاهيم. فبدل أن نعتبر أن فكر وتاريخ إخوان الصفا برمته يدخل فى "اللامفكرفيه" كما ذهب إلى ذلك، نرى أن المقتضى المنهجي يفرض أن نتساءل عن معنى ودلالات "اللامفكرفيه" بالنسبة لاخوان الصفا، بمعنى ما هى العوائق الحقيقية التى كانت تقيد فكرهم وفكر غيرهم، وتجعل هذا الفكر أسير البنية الثقافية السائدة لا يتجاوز ما تسمح به بالتفكير.

وفى ختام هذه المقالة، نعتبر أن أى مسعى نقدى يود كشف النقاب تاريخيا عن شخصية كبرى من عيار ابن خلدون هو أمر محبذ وضرورى. إذ لا يضير هذه الشخصية أن يفرز ضمنها بين عناصر الشخصية التاريخية وعناصر الشخصية الأسطورية. لكن ما يخشاه المرء هو أن يسقط مثل هذا المسعى فى اللمم، ويفضى إلى قتل لما هو حى فى الماضى وتخليد وزهو بما هو ميت. وبعد، إن هذه القراءة لكتاب "نهاية أسطورة" تبدو لنا بمثابة جلسة محاكمة، المتهم أو الجانى هو ابن خلدون والمجنى عليه هم إخوان الصفا والجريمة هى اقتراف السطو، والقاضى الذى يمتلك ما يكفى من وثائق الإدانة هو د. محمود إسماعيل. فهل وفر هذا الأخير مرافعة عادلة وحججاً مقنعة ومفحمة؟.

هوامش البحث :

ملحوظة: لم نود أن نكثر من الإحالات التـى تخص الشـواهد المـأخوذة مـن الكتاب المدروس وآثرنا إثباتها بين معقوفتين فى متن الدراسة.

(١) د. محمود إسماعيل، نهاية أسطورة، نظريات ابن خلـدون مقتبسـة مـن رسـائل إخوان الصفا، عـامر للطباعـة والنشـر ج.م.ع ــ المنصـورة، الطبعـة الأولـى، نوفمبر ١٩٩٦.

(٢) نذكر منها : الخوارج فى بـلاد المغـرب ــ الأغالبـة ــ الحركـات السـرية فـى الإسلام ــ فرق الشيعة ــ فكرة التاريخ بين الإسلام والماركسية ــ سوسيولوجيا الفكر الإسلامى ٥ أجزاء.

(٣) محمـد عـابد الجـابرى، فكـر ابـن خلـدون، العصبيـة والدولـة، الـدار البيضـاء ١٩٧٩، ص. ص ٨٣ : ٨٦.

(٤) الجابرى، نفس المرجع، ص ٨.

(٥) عبد السلام المسدى : "الأسس الاختبارية فى نظرية المعرفة عند ابن خلـدون"، الفكر العربى، العدد ١٦ السنة ٢-١٩٨٠، ص ١٠.

(٦) محمـد الطـالبى، "نظريـة النشـوء والارتقـاء : جذورهـا فـى التفكير الإسـلامى وأثرها فى مقدمة ابن خلدون"، ضمن أعمال ندوة ابن خلدون، منشـورات كليـة الآداب الرباط ١٩٧٩، ص. ص ٢٠٧ ــ ٢١.

(7) Ali Oumlil, L'Hisroire et son discours: Essai sur la methodologie d'ibn Khaldoun, pablications de la faculte des lettres: 1979, p 53-56.

(٨) عبد الله العروى، مفهوم الدولة، الدار البيضاء، ١٩٨١، ص ٩٩-١٠٠.

(٩) على أو مليل، الخطاب التاريخى : دراسة لمنهجية ابن خلدون، منشورات كلية الآداب، الرباط، معهد الأنماء العربى ببيروت.

(١٠) أحمد أمين، ظهر الإسلام، دار الكتاب العربى ببيروت، ١٩٦٩، جـ٢، ط٥، ص ٤٨.

(١١) محمد بن جرير الطبرى، تاريخ الأمم والملوك، المطبعة الحسنية.د.ن جـ ١١. ص : ٣٥٥.

(١٢) الطبرى، تاريخ الأمم والملوك ، جـ ١١، ص ٣٤٠.

(١٣) محمد تضغوت، تسلط الأتراك فى العراق (٢٣٢-٣٣٤ هـ) ، د.دع . فار ١٩٨٤ (مرقونة). ص ٢٦٨.

(١٤) رسائل إخوان الصفا، جـ ٤، دار صادر بيروت، ١٩٥٧، ص ٥١، ص ١٧٩، نقلا عن: محمد عابد الجابرى، تكوين العقل العربى، ط٢، دار الطليعة، بيروت ١٩٨٥، ص ٢٠٢-٢٠٤.

(١٥) عن المصريين الذين تحاملوا على سيرة ابن خلدون، يراجع : علــى أومليل، الخطاب التاريخى، ص ١٣٤.

* * *

تعقيب

أطروحتكما صك شهادة على إدانة ابن خلدون ..!!

* * *

أحسب أن موجة التشنج العاطفى والانفعالى التى واكبت - بل زامنت نشر مقالاتى فى مجلة "أخبار الأدب" القاهرية منذ أربعة أشهر - بخصوص اقتباس ابن خلدون جل تنظيراته التى اشتهر بها من رسائل إخوان الصفا؛ بدأت فى الانحسار. وأن حوار علمياً بنَّاءً بصدد القضية بدأت معالمه تتضح؛ بغض النظر عن الاتفاق أو الاختلاف حول أطروحة الكاتب.

ولعل هذا يفسر لماذا عزفت عن مواصلة الرد على دعاوى المتشنجين الذين توجهت سهامهم إلى شخص الباحث أكثر من التحرى عن صواب أطروحته أوخطئها. كما يفسر أيضاً لماذا أقدمت من جديد على فتح باب الحوار على مصراعيه على إثر ظهور كتابات جديدة تناولت الإشكالية المطروحة بعد أناة وبحث ودرس جادين؛ خصوصا وأن كاتبيها مشهود لهما بطول الباع وسعة الاطلاع؛ وقبل ذلك بالالتزام بضوابط الحوار وآدابه.

من هذه الكتابات؛ ما سطره الباحث المصرى الرصين عمر الشبراوى فى مقالين رائعين نشرا فى صحيفة "الدستور" المصرية بعنوان : "الشك فى التراث الإسلامى ليس حراما". كذا ما نشره الباحث العراقى رشيد الخيون فى صحيفة "الحياه" الدولية تحت عنوان : "ظلال رسائل إخوان الصفا وارفة على أسلوب ومكونات المقدمة الخلدونية". وأخيراً العرض والنقد النزيه لباحثين مغربيين هما د.جمال حيمر ود. قدور بوزيانى فى مقال مشترك نشر بصحيفة "الاتحاد الاشتراكى" المغربية؛ بعنوان: "شروط القراءة وحدود التأويل". وجدير بالتنوية أن الباحثين المذكورين من خيرة تلامذتى المغاربة الذين أكن لهم كل تقدير وإعزاز.

لن أعرض لما كتبه الباحثان الأولان؛ لا لشيء إلا لأنهما أيدا أطروحتنا. وأكتفى بالتعليق على المقال الثالث الذى اختلف فيه كاتباه مع أستاذهما.

تناول المقال عرضا موجزا وافيا وأمينا لمحتوى كتابنا "نهاية أسطورة"، أجد نفسى فى غنى عن إيجازه؛ لأتفرغ لمناقشة ما تضمنه من قرائن تبرر موقفهما المغاير؛ وتتمثل فيما يلى :

أولاً : فيما يتعلق بحكمنا بأن ابن خلدون اقتبس آراء إخوان الصفا فى رؤيتهم لجغرافية العالم؛ لم يقتنع الباحثان بأهمية النصوص الثلاثة التى أوردناها "فبدت غير حاسمة" لهما. ولو رجعا إلى نصى "المقدمة" و "الرسائل" عن هذا الموضوع ــ وهو ما لم يفعلاه ـ لا تضح لهما غزارة "المنقول" الذى تغاضينا عنه لا لشيء إلا لأنه معلومات عامة ومتداولة فى كتب الجغرافيا والرحلات. لكننا ركزنا على النصوص الثلاثة المذكورة لأنها تتناول نظرية تأثير المناخ والتربة فى الأمزجة والأخلاق التى ادَّعى ابن خلدون ودارسوه أنها من إبداعه.

ثانياً : لا أدرى لماذا تجاهل الباحثات ما نقله ابن خلدون عن الإخوان من نصوص فى مجال الاقتصاد وعدتها خمسة عشر نصا (حسب إحصائهما)؛ مع علمهما ــ الذى أثق به ــ بخطورة هذه النصوص التى كانت من وراء الشهرة الخلدونيه..!!

ثالثاً : نفس الشيء يقال عن تسعة عشر نصا (حسب إحصائهما أيضاً) فى مجال الاجتماع مر عليها الباحثان النابهان مرور الكرام؛ مع علمهما بأنها هى التى جعلت دارسى ابن خلدون يعتبرونه مؤسس علم الاجتماع..!!

رابعاً : يتعجب الصديقان من حكمى بأن آراء ابن خلدون فى منهجية وتقعيد علم التاريخى مستمدان من رسائل الإخوان؛ برغم إحصائهما الموثوق به بأن النصوص المنقولة فى هذا الصدد بلغت ثلاثةً وعشرين نصا. ولا أدرى لماذا تجاهلا كون بعضها منقولا حرفياً .. !!

خامساً : نفس الشىء يقال عن عشرة نصوص فى "السياسة". والأخطر قولهما :
"يؤكد الباحث على سبق الإخوان وكتاباتهم لظهور كتب (الأحكام السلطانية) مع أننا نعلم أن الكثير منها قد ألف ما بين القرن الثالث والقرن الخامس الهجريين". ولو عرف الباحثان أن نشأة جماعة إخوان الصفا كانت فى النصف الأول من القرن الثالث الهجرى (راجع كتابنا: إخوان الصفا) على عكس ما ذهب إليه الدارسون السابقون من ردها إلى منتصف القرن الرابع الهجرى؛ لما اعترضا على حكمنا فى هذا الصدد. بل يعلم الباحثان أننا تغاضينا عن ذكر النصوص المنقولة فى هذا الصدد لعدم أهميتها لأنها تقرير ووصف وليست إبداعا أو ابتكارا؛ بينما انصب اهتمامنا وحسب على تفنيد زعم ابن خلدون فى مجال الآراء التنظيرية. نقول فى ذلك : "لن نستطرد فى ذكر المزيد حول هذا الموضوع نظرا لتشابه ـ بل التماثل أحياناً ـ الكتابات فيه كما وردت فى كتب الأحكام السلطانية" (نهاية أسطوره، ص ٨٣)، كذا قولنا بأن "المباحث الخاصة برسوم الحكم ونظمه مباحث وصفيه تقريريه" (نفسه ، ص ٤). بينما عنوان الكتاب "نظريات ابن خلدون مقتبسة من رسائل إخوان الصفا".

سادساً : ذهب الباحثان إلى أننا قولنا الأستاذ الجابرى ما لم يقله بصدد اعتراف ابن خلدون بأنه كتب المقدمة فى خمسة شهور بقولهما؛ "والغريب أن د. محمود إسماعيل لم يكلف نفسه عناء متابعة تحليل الجابرى الذى يخلص إلى جواب مغاير" ويوثقان هذا الحكم بالرجوع إلى كتاب الجابرى "العصبية والدولة، ص ٨٣ ـ ٨٦).

لا أدرى لماذا لم يحددا هذا "الجواب المغاير"؟ وإن شاءا أن أثبت لهما المزيد مما ذكره الجابرى فى تلك الصفحات التى حدداها؛ فليعلما أنه ناقش خلالها مسألة ما أضافه ابن خلدون إلى "المقدمه" حين استقر بمصر وما لم يضفه، وناقش آراء الدارسين الذين حكموا على بعض آراء أبن خلدون "اللاعقلانية" بأنها كانت نتيجة تأثره بالفكر الصوفى أو أنها كانت دخيلة على ابن خلدون، رافضاً هذا

التفسير حاكما على ابن خلدون بقوله: "إن تأرجح ابن خلدون بين العقلانية واللاعقلانية ظاهرة أصيلة فى تفكيره .. إنها فى الحقيقة تعبر عن طابع الفكر فى العصر الذى عاش فيه" (نفس المرجع، ص ٨٥) وهو حكم يدعم أطروحتنا.

سابعاً : إستشهاد الباحثين الفاضلين بدراسات سابقة للدكتور عبد السلام المسدّى الذى ذهب إلى أن "ابن خلدون كان يهتدى ببعض النصوص ومن ضمنها نصوص إخوان الصفا معتبرا أنها كانت بمثابة ضوابط مؤثرة فى لغة ابن خلدون ذاتها" وأنها "وجهت ابن خلدون وجهة مخصوصة"؛ حكم يدعم أطروحتنا .. ولو ثابر الدكتور المسدى وقارن كل نصوص "المقدمة" بكل نصوص "الرسائل" لغير كلمة "يهتدى" إلى كلمة "يقتبس"..!!

كذا يعد حكم محمد الطالبى "بتأثر ابن خلدون الذى كان كعادته لا يذكر مصادره ـ تأثرا كبيرا بخصوص النظرية الارتقائية برسائل إخوان الصفا"، تأكيداً لمذهبنا أيضاً، مع التحفظ على لفظة "تأثيرا كبيرا"؛ لأن ابن خلدون لخص بالفعل نص الإخوان الضافى فى هذا الصدد ناقلا الكثير من عباراته. وليقارن الصديقان النصين ـ فى أناة ـ ليقفا على تلك الحقيقة دون لأى أو معاناه.

وأضيف إلى ذلك اجتهاد أسبق للدكتور على الوردى الذى سبق وكشف ونبه إلى كون "رسائل" إخوان الصفا هى مصدر ابن خلدون فى نظرية تأثير الهواء والتربة فى الأمزجه ..!!

وإذ لم يعلق الباحثان على واحد وأربعين نصا فى مجال العلوم والمعارف وأربعة عشر نصا فى الإلهيات؛ كلها تتناول "آراء قاعدية" زعم ابن خلدون أنها من إبداعه؛ فماذا يبقى من الخلدونية؟؟.

لو تفحص الصديقان ـ فى أناة أيضاً ـ بقية فصول المقدمة التى تتناول السحر والكهانة وقراءة اكباد الحيوانات وزجر الطير .. إلخ لعرفا المزيد عن حقيقة هذه الخلدونيه المزعومة!!.

ولو تمعنا فى استشهادهما بالصديق على أومليل فى مجـال تصنيف مباحث المقدمة مقارنـة بتصنيف الإخوان، ولـو أعطيا اهتماما للاصطلاحات والألفـاظ والأسلوب ..إلخ لما تورعا عن الحكم بأن نظريات ابن خلدون المزعومة أولـى أن تنسب ـ بحق ـ إلى إخوان الصفا.

يعرض الصديقان بعد ذلك لإشكالية المنهج ـ التى يفصح عنها عنوان المقال "شروط القراءة وحدود التأويل"؛ فيشيدان بمنهج الباحث فى دراساته السابقه "وتحاليلـه وآرائه الجريئة بما اتسمت بـه من ضبط فى الرصد التوثيقـى وتماسك فـى البنـاء النظـرى" وينعيـان عليـه "غيـاب هـذه المزايـا كليـا فـى كتابـه (نهايـة أسطوره). يعلـم الصديقان أن طبيعة موضوع الدراسة تفرض منهج تناوله: والإشكالية المطروحة لا تحتمل أى إطار نظرى أو أدوات منهجية أو قوائم مصدرية. نحن أمام "حادثة سطو" لا تحتمل أكثر من رصد ما اعتبره ابن خلدون من بنـات أفكاره ـــ فـى قطـع وحسم وتكرار وإلحاح ـ وردها إلى مصدرها "المسكوت عنه"؛ دون أدنى تعليق أوتحليل.

ثامناً: يأخذ الصديقان علينا الشح فى التعريف بإخوان الصفا؛ "فلم يفلـح فـى تقديم أكثر من تسع صفحات بالتأكيد غير مستوفاه لغـرض تبديد الغموض الـذى يلف تـاريخ الإخـوان". ولعلهمـا توصـلا الآن بكتـاب كـامل؛ **أرجـو أن يفـى بالغرض..!!**

تاسعاً: استشهاد الباحثين بمعلومات أولية عن "عصر نشأة جماعـة إخـوان الصفـا" وحكمهما عن عدم اتساق معطياته بفكرهم؛ ينم عن قصور ـ ربمـا يرجـع إلى عدم تخصصهما فى التاريخ الإسلامى ـــ وهـو أمـر بسطنا لـه مئـات الصفحات فى المجلدين الرابع والخامس من مشروع "سوسيولوجيا الفكـر الإسلامى". ولأطمئنهما إلى أنهما سيجدان فيما كتبت إجابة شافية.

عاشراً: يـأخذ الباحثـان علينـا تعريضنـا بأخلاقيـات ابـن خلـدون ومنحنـى حياتـه الشخصى كمفتاح لتفسير "حقيقة السطو"، وحكمهمـا بأنـه أمـر "لا يستقيم ولا ينسجم مع طبيعة العالم الباحث عن الحقيقـة"...!! وأنبـه إلـى أهميـة تلك المقاربة واتساقها مع طبيعة الإشكالية. ويعلم الباحثان جيـدا خطـورة

"الجانب الأخلاقى" بالنسبة للمؤرخ على وجه الخصوص، وهو درس تعلمناه من علماء الحديث وأخذه عنهم المؤرخون الرواد، وأعتقد أن الباحثين الفاضلين على وعى به بما يغنينا عن اللجاج.

إحدى عشر: يأخذ علينا الباحثان أيضاً إهمال التعرض لكتاب "العبر" لابن خلدون والاقتصار على مقدمته. ولعلهما أدرى من غيرهما "بتواضع" هذا التاريخ وما يحفل به من أخطاء وتناقضات؛ بحيث أجمع المؤرخون بأنه لا يميت بأدنى صلة للآراء النظرية والقواعد المنهجية الموجودة فى المقدمه.

هذا من جانب. ومن آخر أنصح الصديقان ـ لو أتيح لهما الوقت ـ لمقارنة "العبر" بكتاب "الكامل" لابن الأثير؛ ولوفعلا سيجدان عجبا، ولتأكد لديهما حقيقة "السطو". ولكننا عزفنا عن تبيان ذلك؛ لأن كتابنا "نهاية أسطورة" يعرض فقط للنظريات التى انطوت عليها المقدمة، وهى التى اكتسب بها ابن خلدون شهرته.

اثنا عشر: جَزَمَ الصديقان بأن الأسلوب الذى اتبع فى "المقدمة" لا علاقة له ألبته بأسلوب ولغة "الرسائل" ، "فوحدة الأسلوب انعدمت والأساليب الفنية والصيغ التعبيرية تباينت"، وهو أمر يتناقض مع استشهادهما بنص عبد السلام المسدى السابق القائل "بأن نصوص إخوان الصفا كانت بمثابة ضوابط مؤثرة فى لغة ابن خلدون ذاتها"، وهو أمر سبق واثبته الباحث العراقى رشيد الخيون فى دراسته "ظلال رسائل الإخوان وارفة على أسلوب ومكونات المقدمة الخلدونية". وليتأكد الصديقان من صدق هذا القول عليهما بالعودة إلى "المقدمة" ومقارنتها لغة وأسلوبا "بالرسائل"..!!

ثلاثة عشر: يرى الباحثان تناقضا بين ما ذهبنا إليه من نفى الغائية السياسية لمشروع إخوان الصفا وبين كتابتهم فى موضوع "الإمامة". والحق أنهم أفردوا لهذا الموضوع ـ الذى شكل أهم مباحث الفرق والمتكلمة وكتاب الأحكام السلطانية ـ صفحتين فقط ونصاً فى مستهلها بأن

عرضهم نوع من النقد لهؤلاء السابقين وليس تعبيرا عن رأى لهم فى الإمامة. (راجع التفصيلات فى كتابنا إخوان الصفا).

أربعة عشر: صح لدينا انتقاد الباحثين لمقولة لنا وردت فى الكتاب عن تأثر ابن خلدون – فى مجال خطط الحكم ونظمه – بابن الأزرق، كما ذهب الدكتور النشار. وأعترف بأنه خطأ يرجع لضعف الذاكرة؛ إذ كان المقصود هو "إبن رضوان" وليس ابن الأزرق.

وإذا أشيد بجهد الباحثين وأحيى فيهما منطقية الحوار؛ فأعتقد أنهما وقعا فى الشرك الذى سبق وانحدر إليه الإخوة التونسيون وبعض الأصدقاء المغاربة؛ وهو الزعم "بتآمر" مشرقى على المغاربة. يقول الصديقان "برغبة بعض المشارقة عامة والمصريين خاصة فى تأكيد نزعة مركزية شرقية". وهو حكم أعنفهما عليه؛ لأنهما من "تلامذتى" الذين يعرفون عن كثب مواقف "أستاذهم" وكتاباته المنددة فى هذا الصدد، فضلا عن "عشقه الصوفى" الخاص للمغرب ومثقفيه ومفكريه.

* * *

ردود مؤيدة أو متحفظة

* * *

فى ١٩٩٧/١٢/٢ نشرت مجلة "أخبار الأدب" مقالا للأستاذ المغربى/ محمد الغزارى بعنوان **"المفكرون العرب بين الزواج الكاثوليكى وطلاق النشوز"**؛ قال فيه:

"ولكثرة ما تتكرر هذه المسالك والمذاهب تصبح آنذاك نواميس ومعتقدات حيحة) سلفا لا تقبل الشك ولا التشكيك، وتغدو من المسلمات الأيديولوجية التى ـامل معها وكأنها حقيقة قاطعة دون الرجوع إلى العلة والتعليل، أو الأخذ ـاهد والبراهين تصبح هذه المعتقدات حقيقة واقعة، هكذا لمجرد الإيمان بها".

فؤاد اسحاق الخورى : الذهنية العربية، العنف سيد الأحكام.

نشرت جريدة "أخبار الأدب" ـ مشكورة ـ دراسة للدكتور محمود إسماعيل عبد الرازق، تتعلق بإقتباس ابن خلدون لأفكار إخوان الصفا، كما نشرت بعض الردود التى أثارتها الدراسة سواء تلك التى تصدت لمثل هذه الأفكار "الهدامة"، أو التى رحبت بمثل هذه الدراسات التى تسائل موروثنا الثقافى وتعمل على تنقيحه من بعض "الشوائب" التى علقت به. والذين "تزوجوا" أفكار ابن خلدون، أو بالأحرى بعض الأفكار التى استخرجت من رحم كتاباته "قيصريا" ويحاولون الحفاظ على هذا "الزواج الكاثوليكى" على علاته، يعيبون على محمود إسماعيل "طلاقه لها"؛ أو ليس هو القائل بأن ابن خلدون فلسف التاريخ حيث عالجه باعتباره "علم العمران البشرى"!!. وأما الذين يدافعون عن مشروعية "طلاقه لها" يعتبرونه "أبو التاريخ". بين هؤلاء وأولئك وقع "طلاق النشوز" وهو طلاق بائن بينونة كبرى، بلغة الفقهاء، طلاق بين من "يقسم" على أن محمودا "صادق" و"عبد الرحمان" "كاذب"، ومن يحلف على أن عبد الرحمان "صادق" ومحمود "كاذب". بينهما فى الواقع "الطلاق بين التاريخ وخطابه"(٢).

وقبل الدخول فى تفاصيل الملاحظات التى عولت على إبدائها حول الردود التى أثارتها الدارسة؛ أعترف من البداية أننى لن أناقش محتوى ما جاءى فى الدراسة لسببين :

الأول : لأننى أعمل بقول الشاعر : قدر للرجل قبل الخطوة موضعها فمن علا زلقا فى غرة زلجا.

والثانى : مرتبط بالأول أشد الإرتباطوهو أننى لم أطلع لا على الدراسة كاملة ولا على رسائل إخوان الصفا. لهذا أرانى غير مؤهل ــ مرحليا ــ للخوض فى مسألة "ثبوت السرقة" أو عدم ثبوتها! د. محمود إسماعيل، وخروجه عن "الإجماع" ومن تقديم "الدفوعات الشكلية" بلغة أهل القانون، ألخصها فى الملاحظات التالية:

ملاحظات تمهيدية :

من الغريب والشاذ أن بعض مفكرينا يعتبرون أنفسهم "حراسا" للثقافة ــ بالمعنى الضيق لكلمة حراس ـ فكلما طرحت قضية للنقاش، تسل "السيوف" من غمدها، وبدل أن تسلط على "رقبة" القضية لتشرحها (بفتح الراء وبتشديدها) توضع على رأس صاحب القضية، فأغلب من انبرى للرد على الدراسة ـ على الأقل ممن أطلعت على ردودهم ــ لم يكلفوا أنفسهم عناء عرض البراهين التى أوردها محمود إسماعيل للإستدلال على انتحال أو إقتباس أو "سرقة" ابن خلدون، والتى تصل إلى ٢٠ قرينة، ومناقشتها مناقشة علمية تفيد المتتبع العادى والمتخصص على حد سواء، بدل أن يسلطوا عليها جام غضبهم فلا يستفيد لا هذا ولا ذاك.

ماذا قال محمود إسماعيل لعشيرته؟.

قال ما قاله أخو هوازن لقومه :

أمرتكم امرى بمنعرج اللوى فلم تستبينوا النصح إلا ضحى الغد.

"وأمرتكم امرى" هنا لا تعنى أكثر من "أبديت رأيى" و "بينت لكم" و "ألفت أنظاركم" فليس لى إمرة وليس على قومى الطاعة والعهدة على د. أديب نصور(٣).

فالدكتور محمود فتح ــ محمودا ــ "جبهة" لا تتجاوز كونها جبهة ثقافية لماهية الذات من الذات، ويمكن مواجهتها ليس بالهجوم على صاحبها لإسكات صوته، ولكن بالرد عليها باستراتيجية ثقافية تنويرية، بعيداً عن كل حماسة، وبتكتيك رياضى "من الرياضيات" يعتمد "البرهان بالخلف" منهجا. وكيفما كان الحال، فما أعتقد أن الدارس قام "بتوسيع ثقب الأوزون" ليحدث الكارثة فى العالم العربى، فقط فتح باب الاجتهاد، ومن حقه أن يجتهد كيفما أراد، فإن أصاب فله أجران وإن أخطأ فله أجر الاجتهاد. ومن كان "يعبد" ابن خلدون، فإن ابن خلدون قد "مات" ومن كان "يعبد" العلم فإن العلم "حى" وبه "تحيى" ابن خلدون وغيره. وأما بردودنا "الانفعالية" فإننا "نقتل" ابن خلدون ونقتل اجتهاد محمود إسماعيل، ونغتال

أنفسنا فى النهاية. فما أحوجنا إلى دراسات ودراسات تسائل موروثنا الثقافى والعلمى، وتنقحه من الأيدلوجى والديماغوجى والخرافى حتى، بعيدا عن حماسة ما بعد الاستقلال، وعن المقولات "المدرسية" المختزلة، والتى تخاطب فينا العقل الطفولى، الذى يقدس "المعلم" حتى "كاد المعلم أن يكون رسولا". فلا نثق إلا فى "المعلم" ولو "كذب"، ونكذب "المنجمين" ولو صدقوا. وتخفى عنا بعض الحقائق بدعوى أن "الطفل" عاجز عن إدراك الجزئيات.. فنبقى أطفالا إلى الأبد فى نظر "آبائنا" وأولى الأمر منا، لا نفهم لا الحرية، ولا الديموقراطية.. ولا.. ولا.. فلا نكشفها "الحقائق" ـ إذ بحثنا ـ إلا ونحن كبارا؛ فتكون الفاجعة أهول.. لهذا أحذر من مغبة "التقديس" التى تفضى إلى القبول الأعمى، ومن "التدنيس" الذى يودى إلى الرفض الأخرس، وعوض أن نحدث القطيعة مع الماضى أو مع "المركزية الأوروبية" نحدث المقاطعة فى الحاضر والمستقبل بين أبناء الوطن. وحرب الخليج الثانية خير مثال ـ سياسى ـ على ما اقول إبانها ارتفعت حماسة البعض منا إلى حد الوهم بإمكانيات عراقنا، وأفقنا ضحى الغد على هزيمة نفسية أعمق من فجيعة ٦٧. فإذا كانت الأولى ـ على الأقل ـ أعطت لاءات الخرطوم الثلاثة، فإن الثانية أعطت "سلام" ديسمبر ١٩٩٣، الذى شتت الدول العربية.

الخطر فى الرد وليس فى الاتهام :

(مع الاعتذار للأستاذ هشام السنوسى): أو شتان بين الفعل ورد الفعل، والتاريخ علم "الإكتشافات".

هل يكفى كى نبنى "هرما" أن نقول عنه أنه كان سباقا إلى اكتشاف النظرية المادية "قبل ماركس" وإلى اكتشاف علم الاجتماع وعلم التاريخ وما إلى ذلك؟

لقد ابتلينا فى السنوات اللاحقة للإستقلال، بل وإلى يومنا هذا، بمقولات جاهزة "العرب أول من إكتشف كذا" و "العرب هم أول من فعل كذا" جميل أن يكون العرب هم الفاعلون الأولون؛ لكن الفعل إستمرار، والفعل تجاوز للماضى وللآن، أما رد الفعل فهو حالة عابرة.

حسب البعض ـ مع الفكر السلفى الكلاسيكى ـــ أو علـى الأقـل مـع الإسـناد (على أومليل: الخطاب التاريخى، ص٦) "بنظرياته" فى علم الاجتماع، وفى التاريخ حول قيام الدولة وإزدهارها وإضمحلالها، أو ما يعرف بالتاريخ الدائرى؛ والذى كان يصدق على الدولة القبلية ـــ الدينية (العصبية والدين أساس الملك) ـــ ففى عصرنا هذا عصر الديموقراطيات لا مجال لهذه "الدائرية"؛ لكن يمكن "إسقاطها على ما يطلق عليه اليوم فى الأبيات السياسية بالتناوب، أما الدولة "ككائن" اجتماعى وسياسى.. فهى باقية بقاء المجتمع بتناقضاته.. وإذا كان التاريخ علم "الإكتشافات" ولا وجود فيه لحقائق مطلقة وقطعية، فما قد يكون اليوم حقيقة فى غياب الإطلاع على الوثائق، قد يتحول غدا إلى النقيض، بإكتشافنا لها وإطلاعنا عليها "الوثائق"؛ لكن ما أصعب أن نكشف فى الوطن العربى، حيث يعسر إن لم نقل يستحيل على الباحثين الحصول على "الحقائق والوثائق" فأغلبها يبقى بين أيدى "الفاعلين السياسيين" فى "صناديق" تصدأ وتتقادم وثائقها، ومع ذلك لا يحكم بالعفو عنها ولو بقوة "قانون التقادم" لأنها تبقى إلى الأبد من أسرار الدولة التى يعرف سرها كل من هب ودب من الغرب وغرب الغرب إلا أبناء الوطن (٤).

وللذين يلومون محمود إسماعيل على "إكتشافه" بدعوى أن أحدا ممن سبقوه (عرب أو أجانب) لم يفطن "للسرقة" محل الخلاف، أقول: ولماذا لم "يكتشف ابن خلدون نفسه إلا بعد مرور ما يربو على أربعة قرون؟" بعض الجواب نجده عند الأستاذ عز الدين المدنى (أحد اللائمين) إذ يعترف فى سياق رده، بأن جل الدراسات التى انجزت حول كتابات ابن خلدون غلب عليها التمجيد والتقديس والتصنيم عند بعض المثقفين السلفيين وبعض المثقفين الوطنيين فى مواجهة الغزو الاستعمارى وثقافته المهيمنة "أخبار الأدب، العدد ١٨٠"، وأضيف مع الأستاذ المدنى بأن أغلب الدراسات الأوربية نفسها نحت نفس المنحى فى محاولة من أصحابها "التصالح" مع الأمة العربية للحفاظ على مصالح أممهم (فلا وجود لعداء دائم ولا لصداقة دائمة، إنما المصالح هى الدائمة عند الغرب)، هذا إن لم تكن هذه الدراسات الغربية هى التى وجهت العربية، فجورج لابيكار وإيف لاكوست، وروجى غارودى قدموا ابن خلدون كرائد للماركسية للبرهنة على أنها لم تكن

غريبة عن العالم العربى، مما حدا بعبد الغنى مغاربى ومحمد عزيز لحبابى إلى القول بإمكانية إبدال ابن خلدون بماركس كقاعدة لدراسة المجتمعات المغربية الراهنة (٥) مثلا.

هنا أتساءل: إذا كانت مصلحة السلفيين والوطنين من تمجيد الماضى لإعطاء زخم للحاضر فى أفق تحقيق الاستقلال، ومصلحة الأوروبيين هى الحفاظ على التبعية؛ فما هى مصلحته فى "التشعبط على ظهر ابن خلدون كما يفعل الصغار مع الكبار" كما ذهب إلى ذلك "شيطان" الأستاذ المدنى.

إن ما يشفع للدكتور محمود إسماعيل "اكتشافه" على الأقل بالنسبة لـى "كصغير" ـ بحكم أننى تتلمذت عليه فى أواسط السبعينات بكلية آداب فاس قسم التاريخ ـ هو كون علاقته بالموضوع ليست وليدة لحظة عابرة؛ بل هى قديمة، قدم اشتغاله بالبحث التاريخى؛ إذ يرجع تفكيره فى موضوع إخوان الصفا على الأقل إلى سنة ١٩٧٣ وهى سنة صدور كتابه "الحركات السرية فى الإسلام" فهو يقول فى الصفحة ١٥: "والحق إننا لم نعرض لكافة الحركات السرية فى الإسلام .. ونأمل فى القريب دراسة ما لم نعرض له فى هذا الكتاب كالحركات الفاطمية والباطنية وإخوان الصفا وغيرها". ودراسته النقدية لابن خلدون لا تنبع من "فراغ معرفى" أو من "خواء" منهجى كما ذهب إلى ذلك بعض من انبرى للرد عليه "فزلج". أليس هو القائل المنبه: "فحرى بالمؤرخ المعاصر أن يفطن إلى المزالق والعثرات التى قد تحول دون بلوغه هدفه فى الوقوف على الحقيقة؛ فالحاجة ماسة لدراسة نقدية للمصادر تتضمن معرفة وإلماماً بالميول السياسية والأهواء المذهبية والوضعية الاجتماعية لمن نستقى عنه مادتنا العلمية" "نفس المرجع، ص٨". ومن أسف أن كثيرين من الدارسين المحدثين لا يلقون بالا لهذه المزالق ويأخذون أقوال السلف "حقيقة مسلمة" "نفسه، ص ١٠". إن مقولة "ليس فى الإمكان أبدع مما كان" عفى عنها الزمن وتكذبها الوقائع.

لماذا الخوف على ابن خلدون؟

أهو فعلاً خوف على ابن خلدون، أم خوف بعض من كتب عنه، وخرج بخلاصات اعتبرت فى وقتها "ثورة فكرية" أكسبت "الثوار" مكانة علمية رفيعة، فإذا "سقط" ابن خلدون سقط وهم ساقطون. فهو وإن اقتبس عن إخوان الصفا، باق فى سياقه التاريخى، بسلبياته السياسية وبإيجابياته الفكرية، والذين كتبوا عنه بالتمجيد باقية كتاباتهم فى إطارها التاريخى، فأغلبها ــ كما أسلفنا ــ كتب فى الفترة الاستعمارية أو الفترة اللاحقة، وحاولت ـ مشكورة ـ الرد على المقولة الأوروبية التى اعتبرت العرب مجرد نقلة ماهرين للفكر اليونانى وأنهم لم يقدموا أى جديد للفكر الإنسانى سوى إعادة قولبة أفكار أرسطو، وأفلاطون، وأفلوطين .. كما عملت تلك الكتابات على إحداث "قطيعة" مع ما اصطلح على تسميته بالمركزية الأوروبية، وحتى لا تكون القطيعة مفتعلة، تم البحث عن جذورها فى مرحلة تاريخية بعيدة عن الفترة الاستعمارية وعن فترة التأثير اليونانى على ما يبدو. فسر الاهتمام بابن خلدون كما يرى عبد القادر بغلول: "كان رهيناً بالمناخ الثقافى والأيديولوجى للعصر. فصورة ابن خلدون .. كانت تفرض تقريباً على كل الإنتليجانسية المغربية والجزائرية .. فالطريق الذى كان يؤدى إلى "المقدمة" أو على الأقل إلى اختيار النصوص المختلفة كان مسطراً دفعة واحدة، وكان يبدو على أنه "الطريق الملكى" المؤدى للانقطاع مع "التمركز الأوروبى" للتكوين الجامعى المعطى فى السنوات الأولى للاستقلال"(٦).

لماذا صمت مفكرو المغرب الأقصى؟:

إذا كانت دراسة محمود إسماعيل قد أسالت الكثير من المداد فى مصر وتونس؛ ما أحوجنا إلى مثله لإعادة كتابة تاريخنا العربى فى جو من الهدوء والرصانة العلمية، بعيداً عن هم "إسقاط المركزية الأوروبية". وهنا أقول مع دافيد هارت: إنه آن الأوان لنكف عن "جلد حصان الاستعمار الميت" (أبحاث المغربية، العدد ٤ ــ ٥، السنة ١٩٨٤، ص ٨٥) ـ فإنه على العكس فى المغرب نجد صمتاً يكاد يكون مطبقاً؛ ما خلا مقالة منفعلة كتبها نجيب خدارى يستنجد فيها بالمفكرين المغاربة بنوع من "الإستعداء والتحريض" على محمود إسماعيل(٧).

لماذا هذا الصمت؟ هل هو صمت منهجي من قبيل "وكم حاجة قضيناها بتركها" أو لأن "الصمت لغة عالية جداً مازلنا نتهجى أبجديتها لا سيما وأن السواد الأعظم يفهم الصمت على أنه الرضى والموافقة" حسب آمال موسى (أخبار الأدب، العدد ١٨٠)؟ أم هو صمت تأملي يتغيا إختمار الأفكار وينتظر انتهاء "النو" لتقديم دراسات علمية تحدد موقفها من موضوع "السرقة"؟

فمحمد عابد الجابرى صاحب "العصبية والدولة" إلى جانب مقالات عديدة حول ابن خلدون "ما تبقى من الخلدونية" وغيرها، وعلى أومليل مؤلف "الخطاب التاريخي"، ومحمد وقيدى "العلوم الإنسانية والأيديولوجيا" وغيرهم كثير، لم يسمع صوتهم بعد ـ على ما أعلم ـــ فقط محمد سبيلاً إكتفى بالإشارة إلى أن المسألة الإشكال لا يعدو أن يكون مجرد "تناص" لأن الفكر لا ينبع من فراغ (حسب ما أورده نجيب خدارى فى هامش مقاله السالف الذكر).

هذا الصمت وهذه التحفظات مقبولة، لكن فى أفق إنجاز دراسات تجلى الغموض عن مشكل "السرقة الخلدونية"، تسلط الضوء على أفكار إخوان الصفا وتعطى لكل ذى حقه حقه.

ملاحظة ختامية:

قد يبدو أننى أدافع عن محمود إسماعيل؛ لكن الأمر غير ذلك، فمحمود إسماعيل بالنسبة لى باحث ـ كباقى زملائه الذين درسوا فكر ابن خلدون ومجدوه ـ يحاول إعادة قراءة موروثنا الفكرى والعلمى ويجتهد لإبراز جوانبه الإيجابية والسلبية على حد سواء من زاوية نظره، وقد تكون "حقيقته" و "حقيقة" من سبقوه من نوع حقيقة "حمار السراغنة". ونظراً لطرافة حقيقة حمار السراغنة استسمح وأبسطها أمام جمهور قراء جريدة "أخبار الأدب".

يحكى لنا أن لصا جاء إلى منطقة السراغنة (تقع بين مراكش وبنى ملال بالمغرب) فسرق حماراً وصبغ جانبه باللون الأبيض وترك الجانب الآخر أسوداً، ولما ألقى عليه القبض بعد أيام وسيق إلى المحكمة واستدعى الشهود الذين رأوه ممتطيا الحمار المسروق؛ فسألهم القاضى عن لون الحمار؛ أجاب بعضهم بأنه

أبيض، وأجاب البعض الآخر بأنه أسود .. فحكم القاضى بتبرئة ساحة السارق لأن الشك يفسر لصالح المتهم.

نستنتج أن كل الشهود على حق وأن زاوية النظر هى المشكل.

بعد كل هذا أترك الختم لعباس محمود العقاد: "فعناؤه (مطران خليل مطران) حين يمضى فى طريق التجديد عشر خطوات دون العناء الذى يلقاه فى الخطوة الواحدة رجل مثل حافظ إبراهيم؛ لأن الفرق بينهما كالفرق بين من يسبح فى وجه التيار ومن يسبح مع التيار".

ملاحظتان استدراكيتان:

(أ) من المثير أن ابن خلدون يصنف فى خانة المؤرخين، بينما أغلب من درس فكره من "محترفى" الفلسفة وعلم الاجتماع، ونور الفلاسفة لابن خلدون يختلف عن منظور المؤرخين على الأقل من الناحية التقنية .. فالأولون يركزون على "المقدمة" إلا فى إطار مبحث "فلسفة التاريخ". هذه إذن قضية تحتاج إلى دراسة أتمنى أن يتصدى لها المهتمون بالحقل الثقافى فى الوطن العربى ..

(ب) هل تفرد محمود إسماعيل "بالشك" فى "أصالة" ابن خلدون؟.

لست مؤهلاً للجواب عن هذا السؤال، وإنما أحب أن أشير إلى أن الدكتور لحسن أغزادى من كلية آداب فاس ـ وهو بالمناسبة زميل لمحمود إسماعيل حين كان بنفس الكلية ـ أثار مثل هذا الشك فى السبعينات، وأدهشنا آنذاك حينما أشار إلى أن ابن خلدون كان يسطو على تأليف أحد الكتاب ـ نظراً لنفوذه فى البلاط ـ وأكد على أنه يتوافر على وثائق فى الموضوع؛ لكنها لم تكتمل لكى يتمكن من الخروج بحكم قاطع فى الموضوع.

* * *

هوامش :

(١) د. محمود إسماعيل: "الحركات السرية فى الإسلام" مؤسسة روز اليوسف، الكتاب الثالث، مايو ١٩١٣، ص ٢٢٧.

(٢) د. على أومليل: "الخطاب التاريخى ــ دراسة لمنهجية ابن خلدون" معهد الإنماء العربى، بيروت، بدون تاريخ، ص ٦.

(٣) د. أديب نعور: "قبل فوات الأوان، دراسة ومطالعات حول أحداث سوريا، ١٩٤٨ ــ ١٩٥٥". دار العلم للملايين ببيروت، الطبعة الأولى، ١٩٥٥، ص ٦.

(٤) أغلب الباحثين العرب يعانون من مشكلة الحصول على الوثائق ويمنعون أحياناً من الدخول إلى ربائد الإدارات العربية. مما يجعل بحوثهم تعانى من نقص فى المادة العلمية، ويدفع أغلبهم إلى اللجوء إلى ربائد وخزانات المستعمرين السابقين قصد الحصول على هذه المادة العلمية.

(٥) د. عبد القادر جغلول "الإشكاليات التاريخية فى علم الاجتماع السياسى عند ابن خلدون"، دار الحداثة، الطبعة الثالثة، ص ١٤ ـ ١٥، ١٩٨٢.

(٦) نفس المرجع: ص ٨.

(٧) نجيب خدارى: "هل كان ابن خلدون لصا؟" العلم الثقافى "ملحق أسبوعى يصدر عن جريدة العلم المغربية"، السنة ٢٧، السبت ٢١ دجنبر ١٩٩٦، ص ١.

القســـم الرابـع

موقف الأكاديميين والمفكرين
فـــى سوريـــا

بين التأييد الضمنى والمعارضة المعلنة

فى ١٩٩٦/١٢/٥ كتب المفكر السورى المرموق الأستاذ/ محيى الدين اللاذقانى مقالاً فى جريدة "الشرق الأوسط" بعنوان ساخر هو: "إمسك .. ابن خلدون ...!!"؛ قال فيه:

مشكلة الدكتور محمود إسماعيل الذى يتهم ابن خلدون بسرقة "المقدمة" من إخوان الصفا؛ إعتقاده الشخصى العميق بأنه أتى بما لم تستطعه الأوائل. ومن شأن اعتقاد من هذا النوع أن يضخم صورة الباحث فى مرآة نفسه. فما بالك لو كان موضوع بحثه، والسرقة التى يعتقدها تتعلق بأشهر كتب التاريخ العربى وبأساس علم الاجتماع العالمى.

وليعذرنا الدكتور الجليل الذى أفدنا من علمه كثيراً، وخصوصاً من كتابه "الحركات السرية فى الإسلام"؛ إذا شككنا فى قناعته الشخصية بإدعاء قصب السبق، واتبعنا ذلك بتفنيد بعض حججه التى لا تصمد كثيراً أمام قانون الإنهيار الذاتى المحتوم؛ شأنها فى ذلك شأن أية بناية تقام دون أساس متين.

إن فكرة استفادة ابن خلدون من رسائل إخوان الصفا مطروحة للبحث منذ الستينات، ولو كان عند صاحب الاتهام بعض الوقت، فأمل أن يتناول من مكتبته العامرة كتاب على الوردى "ابن خلدون فى ضوء حضارته وشخصيته"، وأن يفتح الكتاب على الصفحات ١٦١، ١٦٢، ١٦٣، وسيجد دون كبير عناء أن جذور المشكلة التى يتحدث عنها فى كتابه الجديد "نهاية أسطورة" وكأنها فلتة غير مسبوقة فى ميدان البحث العلمى موجودة فى ذلك المكان من كتاب الوردى. لقد ناقش الوردى استفادة ابن خلدون من الإخوان فى قضايا أعمار الدول، والدورة الاجتماعية، ونظام الكون والأفلاك، وقال بتهذيب شديد وأدب جم "يغلب على ظنى أن ابن خلدون استمد هذه الأفكار منهم، وطورها وأخضعها لمنطقه الجديد". وقد اكتفى الوردى ـ رحمه الله ـ بهذه العبارة التى تليق بعقول العلماء دون أن يقفز إلى حكاية السرقة ويفتح ملفاً عند البوليس، ويجرى فى الشوارع مبتهجاً وهو يصيح: "إمسك حرامى".

ومادامت شهية الدكتور محمود إسماعيل مفتوحة لإمساك اللصوص وإنصاف المظلومين الذى سطا عليهم ابن خلدون؛ فسوف نشغله كثيراً ومعه قسم السرقات فى بوليس عين شمس، ونشير عليه بقائمة جديدة من المظاليم ليتناولهم، ويسجل "مضابطهم" فى المخافر والأقسام وفى كتبه القادمة حيث يستطيع القول بعد مقارنات صورية ولى أعناق بعض الحقائق أن ابن خلدون قد سرق فصل علم الطب فى المقدمة من كتاب لسان الدين بن الخطيب "مقنعات السائل عن المرض الهائل"، ونشل أحاديث الفتنة من كتاب أبى بكر بن العربى "العواصم من القواصم"، وسطا على فكرة أخلاق البدو من رسالة أبى حيان التوحيدى فى الرد على الجيهانى، وسلب تفسير الظواهر الطبيعية من كتاب "المناظر" لابن الهيثم. أما مذهب العصبية الذى يقوم عليه عصب المقدمة؛ فآثاره عند شيخ الإسلام الغزالى أوضح من أن تخفى، أو يتم كتمانها دون نسيان الإستفادات الواضحة ـــ أو السرقات حسب المنطق الجديد ـ والتى يعرفها كل من درس ابن خلدون، وأعنى بها تأثيرات ابن تيمية والطرطوشى صاحب "سراج الملوك".

إن المسائل التى يبحثها محمود إسماعيل ويتخذ من بعضها أدلة على السرقة كتفسير العبقرية الخلدونية، وكتابة المقدمة فى خمسة أشهر وإختلاف أسلوبها عن تاريخ العبر؛ من المسائل التى قتلها الباحثون تمحيصاً، وليسمح لنا أن نعد من هؤلاء على سبيل التذكير ـ لا المباهاة بالمعارف ـــ كلا من طه حسين، ساطع الحصرى، على عبد الواحد وافى، محمد عبد الله عنان، جميل صليبا، مصطفى الشكعة، كامل عياد، محسن مهدى، حسن الساعاتى، ومن الأجانب جوتيه، إيف لاكوست، ناثائيل شميت، جومبلاوتز، جاستون بوتول، وثلة أخرى لاحظت ما شمه وتلذذ به مؤلف كتاب "نهاية أسطورة"، ولم تقفز إلى ذلك الإستنتاج البوليسى الذى خرج به ليفسد صنيعه الرصين الذى كان يمكن أن تتم قراءته فى ضوء آخر؛ لولا ذلك العنوان الإستفزازى والعبارات الإتهامية التى تذكر بمناضلى الخمسينات.

ولعل المؤلف يذكر أن أحد أولئك المناضلين القوميين طالب آنذاك بنبش قبر ابن خلدون وإحراق كتبه عقوبة له على رأيه غير الإيجابى بالعرب، والذى لم يكن ينسجم مع توجهات المرحلة القومية.

إن الأمر الذى نوافق عليه دون نقاش هو لا أخلاقية ابن خلدون، فقد كان الرجل سافلاً بامتياز، وهو لم يخف ذلك عنا إنما زودنا بخط يده بقائمة عن ممارساته السافلة التى سجلها فى مقدمة كتابه "التعريف" الذى حققه، وعلق عليه حديثاً إن لم تخنى الذاكرة الدكتور محمد عابد الجابرى.

وقد حاول ابن خلدون بكل الوسائل أن يقول بأنه ليس ملاكاً، ولا شيطاناً ولكنه من غزية يخطئ ويصيب، ويتفاءل، ويتشاءم، ويطمح، ويطمع، ويفتك إذا اقتضى الأمر فى سبيل الوصول إلى أهدافه، فهو أستاذ مكيافللى الحقيقى على هذا الصعيد.

إن السيرة الذاتية شئ، وإنجاز صاحبها الفكرى مسألة أخرى، وقد عرف التاريخ هذه النماذج التى تراوح بين العلو والتسفل، ولعل ابن خلدون لم يكتب المقدمة إلا ليسوى حساباته الشخصية مع نفسه، ويبرر أسباب فشله الذاتى، فقد حاول أن يؤسس ملكاً وإمارة وضيعة، وفشل فى كل ذلك، واكتشف من فشله أن النجاح فى تأسيس الملك يحتاج إلى عصبية، وتوصل بالمنطق الفكرى البارد إلى ما سبق وتوصل إليه المتنبى بالمنطق الشعرى الحار فى قصيدته الميمية التى قال فيها: "ومن عرف الأيام معرفتى بها...".

لقد نسى مؤلفنا المولع بالسرقات أن ابن خلدون هو حفيد عصر الموسوعات العربية، ففى عصره "القرن الرابع عشر" وقبله بقليل ظهرت الأعمال الموسوعية الكبرى التى أتاحت له ولغيره أن يكتب، ويؤلف فى ظروف أفضل من الأجيال التى أتت قبل تلك العصور.

وكان مؤلف المقدمة قد انقطع عن الناس واعتزل كما هو معروف ليؤلف كتاباً عن تاريخ المغرب، وقد طالع فى السنوات الأربع التى عاشها مع قبيلة بنى عريف، ثم فى قلعة ابن سلامة ـ قرب تيارت ـ المئات والألوف من كتب التاريخ

والسيرة والأدب، وتتبه إلى خلل رئيسى فى تصانيف من سبقوه ونص على ذلك فى المقدمة حين قال:

"ولما طالعت كتب القوم، وسبرت غور الأمس واليوم نبهت عين القريحة فى سنة الغفلة والنوم".

ولا أعرف ما الخطأ فى أن يكون ابن خلدون صادقاً حين يعترف أنه كتب المقدمة فى خمسة أشهر؛ فكل من اشتغل بالتأليف يعرف أن الصياغة النهائية لأى عمل تأخذ وقتاً أقل من الإعداد والتهيئة، وتأتى بعد هذه الحقيقة المعروفة المشكلة التى يعرفها الذين شرحوا طبيعة الإلهام الذى يتدفق فى أوقات معينة، ويمنح حماساً للعمل لا يتوفر فى الأيام العادية. فهل ننكر على ابن خلدون أن تثمر تلك الأشهر الخمسة ذلك العمل الكبير لمجرد أن الفترة التى قضاها فى الكتابة لا توافق مزاجنا، ولا تليق بالشهرة العالمية التى حققتها المقدمة؟.

إن ابن خلدون الذى أقام قطيعة تاريخية مع المنطق الصورى الأرسطى، وإتجه إتجاهاً مادياً فى التحليل والتفسير ينطلق من حضارة حفلت بهذه المحاولات، وكان لتراثها العقلى اليد الطولى فى الفكر العالمى طيلة عدة قرون.

وإذا أراد الدكتور إسماعيل أن ينكر على ابن خلدون الإستفادة من الجبائى وتراث المعتزلة ورسائل إخوان الصفا ومن محمد بن زكريا الرازى وصالح بن عبد القدوس وحركة الشُكاك؛ فهل يستطيع أن يمنعه من الإعتراف من علم أستاذه المباشر محمد بن إبراهيم الأبلى الذى كان يشتغل بالعلوم العقلية مخالفاً بذلك الإتجاه الإشراقى المغربى الذى كان سائداً فى المغرب وتونس فى العصر الخلدونى وبعده؟.

لقد كان الأبلى الذى يقارن بعض الأكاديميين والمستشرقين علاقته بابن خلدون بعلاقة جمال الدين الأفغانى بمحمد عبده بوصلة لا يستهان بها فى تفسير العبقرية الخلدونية التى لم تأت من فراغ، ولا صنعتها الصدفة. والإعتماد على السرقات المتقنة كما يعتقد دكتور السرقات، فهى نبت طبيعى لخصوبة الحضارة العربية فى تجلياتها الأندلسية التى صارت أكثر تسامحاً وأبعد نظراً مقارنة بما كان يجرى فى المشرق.

وقد كنا نتمنى أن يرى الدكتور محمود إسماعيل أفكار ابـن خلـدون فـى سـياق تطورها التاريخى وبيئتها، وبما أنه لم يفعل ذلك لا يبقى غير أن نـأمل بـأن تصيبه نوبة من نوبات الموضوعية ليعود إلى كتابـه بـالتنقيح والتصويـب، ويعيد النظـر فـى الكثير من اشكال الربط التعسفى بين النصوص المقارنة؛ فأكثرها ـ ولا أقول كلها ـ لاتخدم الفكرة الرئيسية التى يروج لها مبشراً بقرب القضاء على الأسطورة الخلدونية.

ولا يأتى هذا الطلب من الحرص على التراث الفكرى للعربية ـ فهو بخير ـ بل يأتى من الحرص على سمعة أستاذ أكاديمى ما كان يجوز أن يتسرع فـى مواطن سهلة لا تزل فيها أقدام صغار الباحثين. فما بالك بأستاذ يشرف على بحوث طلبة الدراسات العليا؟.

وترتبط هذه الرغبة بأخرى أكثر شمولاً هى التطلع إلى ساحة ثقافية عربية "أحلامها تزن الجبال رزانة"، ومشاغلها أكبر من قضايا "السطو" و "الشم" المتروكة لشرطة اللصوص، والمهربين والمستجدين فى حقل الخدمات البوليسية.

تعقـــيب

* * *

الأستاذ/ محيى الدين اللاذقانى مفكر مرمـوق يتميز بثقافة عريضة ورؤية عميقة تفصح عنها كتاباته المتعددة والمتنوعة. وليس المجال هنا لتبيان تلـك الحقيقة؛ فقد دلل عليها من خلال مقاله الذى نحن بصدد التعقيب عليه. إذ كشف عن إحاطة شاملة بالفكر الخلدونى من خلال مرجعيته ـ التى أشار إليها فى المقال ـ والتى تنم عن متابعة لأحدث ما كتب عن ابن خلدون وفكره فى الشرق والغرب.

لكن يبدو أن فن الكتابة الصحافية ـ التى تجمع بين التبسيط والإثارة ـ قد شرعت له أن يعمد إلى أسلوب غريب عما عرفناه عنه من جدية وصرامة

ومباشرة ووضوح ـ وتلك سمات العالم الحقيقي ـ وهو أسلوب السخرية اللاذعة؛ كما يدل عليه عنوان مقاله.

مع ذلك انطوى المقال على معلومات هامة ـ بصدد أطروحتنا ـ كانت غائبة عنا؛ خصوصاً ما يتعلق بكتابات الباحث العراقى الكبير الأستاذ/ على الوردى ـ الحجة في الخلدونيات ـ وسبقه إلى اكتشاف تأثر ابن خلدون بإخوان الصفا. بل ـ كعادته دائماً ـ راجع المرجع المشار إليه، وحدد الموضوعات التى سبق إليها الإخوان، كما سجل الصفحات التى تتعلق بتلك الموضوعات.

وعلى الرغم مما يشي به المقال من معارضته لأطروحتنا؛ إلا أنه فى مضمونه يساندها بدليل هام؛ وهو أننا لم ننطلق فى صياغة أطروحتنا من فراغ، وأن القضية برمتها كانت مطروحة للجدل والنقاش فى الستينيات. بل إن الموضوعات التى ذهب الوردى واللانقانى إلى أن ابن خلدون قد "تأثر" بها من الأهمية بمكان؛ إذ تدخل فى إطار الإنجازات الهامة التى نسبها ابن خلدون إلى نفسه، والتى اكتسى شهرته بسببها من قبل الدارسين المحدثين. والخلاف بيننا إذن يتحجم فى أمرين أساسيين:

الأول: مسألة الأسبقية لمن؟ لى أم لعلى الوردى؟

الثانى: هل "تأثر" ابن خلدون فقط بالإخوان فى تلك الموضوعات الهامة ـ كما ذهب الوردى وأيده اللانقانى ـ أم أنه نقل واقتبس وزعم لنفسه الريادة، كما أزعم؟

بالنسبة للمسألة الأولى؛ أعلن أننى لست حريصاً على إدعاء الريادة والسبق فى اكتشاف العلاقة بين مقدمة ابن خلدون ورسائل الإخوان. فشاغلى أكبر وأسمى من البحث عن الشهرة؛ كما ذهب بعض الزملاء المعارضين لأطروحتنا، وهو أمر فنده بعض المؤيدين الذين يعرفون عن "تواضعى" الكثير. بل سبق وذكرت فى مقدمة الكتاب أن هناك من الدارسين من توقف عن "تأثر" ابن خلدون ببعض آراء إخوان الصفا؛ وأولهم هو المرحوم الأستاذ/ عمر الدسوقي الذى كتب كتابا قيما عن هذه الجماعة.

والصديق الأستاذ/ اللاذقانى أضاف إلى معرفتى المتواضعة جهود الدكتـور/ على الوردى فى هذا الصدد.

لكن الإنصاف يقتضى تقويماً عادلاً لجهود الأستاذين الفاضلين السابقين. ولست جائراً إذا حكمت بأن لهما فضل التنويه وليس الكشف الكامل؛ لا لشئ إلا لأن الأول ذكر بالحرف الواحد: "ويبدو أن ابن خلدون قد تأثر ببعض أفكار إخوان الصفا". أما الثانى فقد شاركه الحكم بمجرد "التأثر"، وأضاف الجديد حين حدد مجالات هذا "التأثر" فى بضع موضوعات بعينها؛ حددها الأستاذ/ اللاذقانى بنفسه.

فإذا جاء باحث ما وأسس على هذا "التوقف" الهام مقولة أكبر وأضخم هى أن "كل نظريات ابن خلدون ــ التى اكتسب بها شهرته ــ مقتبسة عن رسائل الإخوان"؛ يصبح من الطبيعى والمشروع أن يناقش فى مصداقية هذا الحكم. هل تثبت الأدلة والبراهين والقرائن صوابه. أم أنها مشكوك فيها، بله جرى بالفعل تفنيدها جميعاً؟.

لقد سقت حوالى عشرين دليلا، مازالت صامدة برغم كثرة الانتقادات التى وجهت إلى "الأطروحة"، وحق بذلك حكم أحد الباحثين الثقاة بأن "كل ما طرح من قبل الدارسين حتى الآن لم يمسس الدعائم التى أقام عليها المؤلف" حكمه.

وهذا يقودنا إلى المسألة الثانية؛ وهى هل "تأثر" ابن خلدون أم "اقتبس"؟. الفيصل فى ذلك هو مقارنة أكثر من مائتى نص تتناول موضوعات مشتركة بين ابن خلدون والإخوان؛ وهو مالم يقم به أحد المعارضين للأطروحة. ومن المؤكد أنهم قاموا بذلك؛ لكنهم "سكتوا" لأن الحقيقة "صدمتهم"؛ فتركوا لب القضية وانهالوا بالشتائم على شخص الباحث.

لن أكرر ما عددته فى الكتاب من قرائن وأدلة ليس بخصوص "المعنى" فقط؛ بل حتى فى "المبنى"؛ فى الأسلوب واللغة والصياغة واستخدام ذات المصطلحات..!!

لذلك كان على الصديق/ الأستاذ اللاذقانى أن يتحرى الأمر فى خطاب الأطروحة بنفسه؛ على الأقل كما فعل بالنبة لسبق الأستاذ على الوردى؛ لا أن

ينساق فى زمرة "القطيع" الذى أرغى وأزبد، هاج وماج؛ يصب جام الغضب على المؤلف، كدليل إفلاس. لو أنه فعل ذلك لما اتهمنا "بالنرجسية"؛ وهى صفة أبعد ما تكون عن مقومات شخصيتى المسرفة في التواضع. بل أناشد ضميره وأخلاقياته ــ التى لا أشك فى نزاهتها ــ أن يراجع هذا الحكم، خصوصاً وقد أشار إلى أنه قد أفاد من بعض أعمالى الأولى. لديه أكثر من خمسة وعشرين كتاباً وما يقرب من سبعين بحثاً؛ تمكنه ــ وهو الألمعى الحاذق ــ أن يعاود التحقق ــ من خلال ما كتبت ــ عن حكمه الجائر هذا.

أما عن استطراده "الساخر" الذى إن جاز على مستوى الكتابة الصحافية فلا يجوز ألبتة بالنسبة للبحث العلمى فى قضية هامة ــ كالتى نحن بصددها ــ فى تصويرنا "كبولسيى" يتعقب الهفوات ليخلق منها "اتهامات" جائرة، هو غير مقبول من كاتب له مكانة نقدرها ونجلها.

مع ذلك أقدر للصديق الفاضل وقوفه الذكى الفطن على حقيقة إسهام الكاتب حين اعترف ضمناً بأهمية ما قام به؛ متجاوزاً بذلك سائر الذين كتبوا فى "القضية" منددين، ناقلاً الحوار إلى مستوى أفضل وأرقى. بل إن نزاهته جعلته ينص بالحرف الواحد على أن صنيع المؤلف فى هذا الصدد "صنيع رصين كان يمكن أن تتم قراءته فى ضوء آخر لولا ذلك العنوان الاستفزازى".

قد يكون العنوان استفزازياً بالفعل، وكان من الممكن أن يصاغ صياغة أهدأ وأرقى؛ لكننى لا أكتمه سراً ــ وهو الأديب الفنان والناقد الحساس ــ إذ أعلمه بأن صياغة العنوان وانفعالية العرض ــ وحتى رثاثة الطباعة ــ جرت فى توقيت مفزع. لقد كان "للصدمة" تأثيرها دون شك، خصوصاً على دارس كان "يقدس" الخلدونية. ليعلم أيضاً أن أقصى ما كنت أتصوره؛ هو كتابة "مقال" يعالج "الإرهاصات الأولى لعلم العمران التى أسس عليها ابن خلدون مقدمته". لكن مع البحث والمقارنة ومتابعة "ما حسب نظريات عن ابن خلدون" فى رسائل الإخوان، وما وقفت عليه من تشابه ــ بله تماثل أحياناً ــ أمر مذهل؛ أخرجنى عن طورى.

وليغفر لى الصديق ذلك فقد تلقيت "الصدمة" وحدى وانفعلت بها وصغت تحت تأثيرها الكتاب وعنوانه.

يحسب للناقد الكريم أيضاً؛ موضوعيته وجرأته ـ المعهودة ـ فى الاعتراف "بلا أخلاقيات" ابن خلدون وتصويرها فى صورة أكثر قتامة مما فعلت؛ وهو أمر أنكره سائر المعارضين للأطروحة، وانبروا يمحاكون ويبررون.

أما عن قوله بأن ابن خلدون نفسه "اعترف بأنه من غزية يخطئ ويصيب .. إلخ" فأمر يتناقض مع ادعائه السافر ـ بله السافل على حد تعبير الأستاذ اللانقانى ـ بأن كشفه غير مسبوق وأنه لم يقدر لأحد من الأوائل أن يقف عليه. ثم يعترف مرة أخرى ـ أمام تيقنه من عدم مصداقية دعواه الأولى ـ بأن "الأوائل ربما كتبوا فى هذا العلم ولكنه لم يصل إلى"!!.. إن مؤرخاً يفترى الكذب على هذا النحو، ويعيش حياته فى ركاب "السلاطين" بحثاً عن طموح ومجد وشهرة؛ لا يمكن أن يكون مؤرخاً؛ لأن من صفات المؤرخ النزاهة والمصداقية.

أما عن تصديق الأستاذ الناقد ما قاله ابن خلدون بأنه "كتب المقدمة فى شهور خمسة" ـ وهو ما اعتبرناه ضمن القرائن التى تدلل على اقتباسه ـ فأمر غير مقبول. وقد يكون مقبولاً؛ لو أنه كتب "تاريخه" أولاً، ثم أفضى الوعى به من خلال المعايشة للكتابة إلى "تخليق" أفكار "المقدمة". وهو أمر طبيعى بالنسبة للباحث الجاد ذى الملكة الألمعية المزودة بالحس التاريخى. لكن ابن خلدون يعترف بأنه كتب "المقدمة" أولاً، ثم كتب "تاريخه" بعدها؛ بما يعنى عدم قيامه "بالاستقراء" الذى بفضله يمكن تحويل الوقائع والأحداث إلى منظومة مكتملة ومتسقة من الأفكار.

والأنكى، ـ وهو أمر طبيعى بالنسبة للحالة الخلدونية كما نتصورها ـ أن "تاريخه" لا يمت بأدنى صلة إلى ما طرح فى المقدمة من قواعد ومناهج ورؤى؛ بل إنه جد متواضع بشهادة كل دارسيه.

ألا يمكن أن يشى كل ذلك بإثارة أسئلة مشروعة تشكك فى المقدمة من أساسها؟ لقد تحول الشك إلى ما نعتقده "اليقين" بفضل رسائل إخوان الصفا التى نهل منها ابن خلدون جل الأفكار ونسبها إلى نفسه دون أن يشير إليهم ولو مرة واحدة..!!

صحيح أن مقدمة ابن خلدون ــ كما ذكر الباحث وغيره من الدارسين ــ تنطوى على بعض التفسيرات المادية؛ لكنها تنطوى أيضا على الكثير من التفسيرات المثالية؛ كالبطولة الفردية، والبيولوجية التطورية؛ والأدهى؛ العصبية الإثنية.

ألا يشكك ذلك فى حكم الأستاذ الناقد باتساق المنظومة الخلدونية؟. وكيف يمكن الجمع بين الأضداد فى رؤية مؤرخ واحد؟.

لو عاد الصديق الناقد إلى رسائل الإخوان؛ سيجد الكثير من "هذه الأضداد"؛ مما يشى بله يؤكد واقعة "السطو"؛ شاء من شاء وكره من كره..!!

كيف يمكن أن يدافع الناقد عن "أول فيلسوف للتاريخ" حمل حملة ضارية ــ لا على المنطق الأرسطى فحسب ـ كما ذهب الباحث ــ بل على الفلسفة بجميع مدارسها، والفلاسفة فى جميع العصور؟.

لقد ذكر الأستاذ/ اللاذقانى أن ابن خلدون تتلمذ على "الآبلى" العقلانى وأفاد من تراث الجبائى ومحمد بن زكريا الرازى وصالح بن عبد القدوس.

أنزه الصديق عن الانزلاق إلى هذا القول؛ خصوصاً وأنه يعلم أن ابن خلدون كان "أشعريا"، بل إن أشعريته قد طعمت "بالغزالية" الإشراقية. ومعلوم أن الأشعرى "كفر" المعتزلة وصاغ مذهبه لتبرير سياسية الخلفاء والسلاطين، واعتبر الأشاعرة "الرازى" ملحداً، وصالح بن عبد القدوس شعوبياً "زنديقاً". وعلى غرارهم حمل ابن خلدون حملة ضارية على المعتزلة، وأراق ماء وجهه فى بلاطات السلاطين والأمراء. كما مجد الغزالى وبارك التصوف ــ الذى كان فى عصره طرقية ودروشة وخرافه، وندد ـ دون أن يذكر اسم جماعتهم ــ بإخوان الصفاء وحمل ـ كالغزالى ـ على الفلسفة والفلاسفة .. وأصل للخرافة والشعوذة .. إلخ.

فكيف يمكن بعد ذلك كله أن يفيد من هؤلاء المفكرين السابقين "الملحدين" فى صياغة مقدمته؟

أولى بالصديق الفاضل أن يتحقق من ذلك كله ليراجع موقفه؛ قبل أن يوجه النصح والوعظ لمؤلف كتاب "نهاية أسطوره..!!".

القســـم الخامس

موقف الأكاديميين والمفكرين

فـــى العـــراق

الإشادة بالمؤلف والتأييد لأطروحته

ظلال رسائل إخوان الصفا وارفة على أسلوب ومكونات المقدمة الخلدونية

*   *   *

تحت هذا العنوان؛ نشر الباحث العراقى الأستاذ/ رشيد الخيون مقالاً مطولاً بجريدة "الحياة" الدولية؛ بتاريخ ٢١/١/١٩٩٧؛ هاكم نصه:

فى قضايا التراث وعلى وجه الخصوص الفكرية والفلسفية منها، حتى زمن التوثيق وظهور أصول التأليف المعاصرة، ليس هناك تأكيدات مطلقة، وأغلب التساؤلات يبدو محتملاً. فالأفكار متحركة من عصر إلى آخر. فمن كثرة تكرارها قد يُغيب مبدعها الأول، فما ورد عن فلان من المفكرين وقيل أنه أول من قال بكذا؛ قد تجده على لسان آخر سبقه بعقود. ولعل المؤلفات على شاكلة "كتاب الأوائل" لأبى هلال العسكرى لم تكن موفقة كثيراً، فلسفة الأفكار والممارسات لا تنتهى رجوعاً وتقدماً. من هذا المنطلق كم تبدو مهمة الوقوف على الأصول حتى تُنسب إلى أصحابها الحقيقيين مهمة عسيرة. وقبل أن يحسم أمر تأليف رسائل إخوان الصفا، هل هى من لدن الإخوان المتصافين أم أحد الأئمة المستورين؛ نرى الاختلاف يجرى على أمر آخر هو علاقة مقدمة ابن خلدون بتلك الرسائل كانتحال أو إقتباس، وماذا سيبقى من ابن خلدون لو انتهت الشكوك وتأكد إقتباسها من غيره؟.

هذا الحديث القديم ــ الجديد أثاره صدور كتاب الباحث المصرى محمود إسماعيل "نهاية أسطورة ـ نظريات ابن خلدون مقتبسة من رسائل إخوان الصفاء". فما كاد يعلن عن هذا الكتاب حتى إنبرى الرأى المغاير ناقداً وناقماً ومحاكماً الباحث المذكور على فكره ونهجه بأثر رجعى. لقد اندفع أصحاب هذا الرأى وكأنهم يملكون الحقيقة كاملة ضد ما تبناه محمود إسماعيل فى تجاوزه للخطوط الحمر ــ حسب معطيات مقالات المعترضين ــ وتجرأ على التشكيك فى ذمة ابن خلدون العلمية. والأمر كما يبدو ليس دفاعاً عن ابن خلدون بقدر ما هو دفاع عن المؤلفات التى صرف فيها مؤلفوها جهوداً فى البحث والتقصى فى مقدمة ابن خلدون. فالعديد منهم

كتب مفاضلاً بين ابن خلدون وفلاسفة ومصلحين اجتماعيين ومنظرين سياسيين عالميين. ويُستشف من ذلك المقالات التي رد فيها أصحابها على مؤلف كتاب "نهاية أسطورة"؛ أن مقدمة ابن خلدون هي حاضنة التراث الإسلامي الفكري والعلمي، وإن بطلت بطل ما سواها من عناصر التراث الأخرى. وتُشير تلك الردود بإنفعال إلى غرابة رسائل إخوان الصفاء عن التراث الإسلامي، وكأنها جسم غريب مدنس فيه، وأن تجاوز محمود إسماعيل "الشنيع" هذا كان من ظلال المستشرقين، الذين تبنوا الرسائل نكاية بابن خلدون (حسب ما ورد في أحد الردود العنيفة).

ومن الجدير ذكره أن محمود إسماعيل لم يكن هو الأول ــ كما ورد في الردود ــ الذي طرح مديونية ابن خلدون لإخوان الصفاء، ونهج مقدمته لنهج رسائلهم. لقد تساءل قبل ذلك عدد من الباحثين والمهتمين. منهم طه حسين في كتابه "فلسفة ابن خلدون الاجتماعية"؛ مؤكداً التباين الكبير بين أسلوب كتابة المقدمة وكتابة التاريخ في كتاب "العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر"، إشارة إلى الأخذ أو التأثر بأعمال أخرى، وأقرب هذه الأعمال من تركيبة وماهية المقدمة هي رسائل إخوان الصفا. ويشير علي الوردي في كتابه "منطق ابن خلدون" مدافعاً عن ابن خلدون إلى عدد من المشككين في أمانته العلمية وذلك بقوله: "يحاول بعض النقاد أن ينتقصوا من قيمة نظرية ابن خلدون، بحجة أنه جمع نظريته من أفكار سابقة، الظاهر أن هؤلاء النقاد يفترضون في الفكر المبدع أن يخلق نظريته الجديدة من عدم، فإذا وجدوا شيئاً من الشبه بين افكاره وأفكار بعض السابقين له، قالوا أنه لم يأت بشئ جديد". وفي مكان آخر يقول علي الوردي: "يغلب على ظني أن ابن خلدون قد استمد فكرته عن الدورة الاجتماعية من إخوان الصفاء، إنما هو قد طورها وأخضعها لمنطقه الجديد". وأخيراً يصف علي الوردي ابن خلدون؛ بقوله إنه "المنكت البارع الذي يجمع في ذهنه نكاتاً منوعة كثيرة، يقتبسها من هنا وهناك، لكنه لا يأتي بها عند التنكيت إلا بعد أن يطبعها بطابعه الخاص".

وعلى خلاف ما يرى على الوردى فى تجاوز ابن خلدون للفلاسفة القدماء، يذكر محسن مهدى فى كتابه "فلسفة التاريخ عند ابن خلدون": "أن ابن خلدون لم يكن سوى تلميذ مخلص للفلاسفة القدامى". والتلمذة بحد ذاتها لا تحجب الإبداع بقدر ما تكون شاهداً عليه وعمقاً تاريخياً له. لكن ابن خلدون ينكر أى تلمذة لأى مفكر أو فيلسوف؛ عندما يقول أن مقدمته كانت إلهاماً لا تلمذة، فمعظم وقته كان مصروفاً ـ منذ شبابه ـ إلى السياسة، فمتى تتلمذ لمفكر أو فيلسوف؟ وهل كان ابن خلدون أكثر باعاً من الشيخ الرئيس ابن سينا، حتى لم يحتج أحد على وصفه بأنه أنجب تلاميذ إخوان الصفاء، بينما يعم الضيق من وصف ابن خلدون بذلك؟.

عندما كتبتُ فى العام ١٩٩٣ مقالاً بعنوان "من مبدع نظرية النشوء والإرتقاء؟"؛ لم يدر بخلدى أن مقدمة ابن خلدون هى كل ميراثنا الفكرى والفلسفى ـ إلا بعد قراءة الردود على أطروحة محمود إسماعيل ـ وحينها تقدمت باللائمة على ابن خلدون كونه أخذ فكرة وتفاصيل هذه النظرية عن رسائل إخوان الصفاء، من دون أن يشير إليهم كإشارته إلى أرجوزة ابن سينا أو المؤرخين الذين أخذ الرواية التاريخية عنهم. ولم أكن قادراً حينذاك على التجاوز إلى إتهام ابن خلدون بالإنتحال والسرقة، ولا أخفى ترددى حتى فى التصريح بتلك اللائمة بسبب هالة ابن خلدون وسطوته فى تاريخ الفكر التى فرضتها التأليفات المتأخرة حول علمه وفلسفته، وقد تجاوزت مساحتها السابقين واللاحقين له. وورد فى المقال المذكور: "بعد أربعة قرون يورد ابن خلدون نظرية إخوان الصفا فى مقدمته، مؤكداً نظرية العناصر الأربعة فى تكوين الوجود والتدرج الطبيعى فى النشوء والإرتقاء. ومن الواضح أن ابن خلدون لم يضف شيئاً جديداً على أفكار إخوان الصفاء التى وردت فى رسائلهم..." (مجلة "الإغتراب الأدبى، العدد ٢٦). وفى حينها عزيت عدم إشارة ابن خلدون إلى إخوان الصفاء كإشارته إلى الآخرين؛ إلى الموقف السياسى والمذهبى. كون الإخوان من الشيعة الإسماعيلية، وآثار هذه الحركة كانت مخيمة على الأجواء السياسية والفكرية آنذاك. لكن بعد إعادة قراءة المؤلفين (المقدمة والرسائل) والمقابلة بين أهم الأفكار التى وردت فيهما، تأكد خطأ ما ذهبت إليه فى أن الموقف المذهبى أو السياسى هو الذى منع مؤلف "المقدمة" من ذكر إخوان

الصفاء. والصحيح أن ابن خلدون لو ذكر فضل إخوان الصفاء؛ لما ترك له فكرة يكتب عنها اللاحقون بهذا الحماس وهذه الغزارة، ولهذا لاذ بالإلهام الرباني وعزلة المستهلمين في خلوة ما!!.

يذكر ابن خلدون في أكثر من مكان في كتاب "المقدمة" وكتاب "التعريف" أنه توصل إلى أفكاره المطروحة في "المقدمة" عن طريق الإلهام غير المسبوق بمؤثر، كقوله: "ونحن ألهمنا الله إلى ذلك إلهاماً"، وقوله: "فأقمت أربعة أعوام متخلياً عن الشواغل كلها، وشرعت في تأليف هذا الكتاب وأنا مقيم بها، وأكملت المقدمة منه، على ذلك النحو الغريب الذي اهتديت إليه في تلك الخلوة. فسألت شآبيب الكلام والمعاني على الفكر، حتى امتخضت زبدتها، وتألفت نتائجها" (علي الوردي، منطق ابن خلدون عن كتاب التعريف، ١٤١)، كان ذلك أثناء عزلته بقلعة ابن سلامة. ويعلق ساطع الحصري في كتابه "دراسات عن مقدمة ابن خلدون" على الإلهام الرباني عند ابن خلدون بقوله: "تدفق مفاجئ بعد حدس باطني واختمار شعوري". ويبدو هذا التشخيص العاطفي مرتهناً بميول الحصري القومية الحادة. ويتبع علي الوردي أثر الحصري معتقداً بالقوة الخفية التي أنجز بها ابن خلدون مقدمته فيقول: "المقدمة تحت تأثير مفاجئ من فيض الخاطر". لكن حالة العلم والفكر لا تعرف غير التدرج والتأهيل؛ وإلا بات في الأمر معجزة كنبوة أو إمامة أو كرامة ما. ولا ندري كيف التبس الأمر على علي الوردي بهذه البساطة؟ كذا على ساطع الحصري من دون أن يدري بعود بعض نصوص "المقدمة" المحرفة أو المصحفة من مقدمة ابن خلدون إلى الأصل الذي يتطابق مع رسائل إخوان الصفاء؟ ومنها التفاتته الذكية التالية: "ومن الغريب أن الطبعات الشرقية مسخت تعبير عالم القردة إلى شكل عالم القدرة، ومعنى هذا إلغاء تدرج الحيوان إلى الإنسان".

إن الحديث عن الإلهام والعزلة وإنفجار الأفكار المفاجئة؛ هو طريقة المريدين وهم يتكلمون عن شيوخهم الروحانيين والمقدسين، بعد أن ابتعدوا زمناً عنهم، كحديث الأشعريين عن شيخهم أبي الحسن الأشعري ليوضحوا بطريقة عجيبة خروجه من المعتزلة إلى الصفاتية. فلجأوا إلى القول أنه حبس نفسه مدة من

الزمن فى صومعة ثم خرج بذلك القرار. واضافوا أنه لم يتخذ القرار الصائب إلا بعد الرؤيا التى تحدث فيها مع النبى محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ!!. وهذا ما ينطبق أيضاً على عدد من المتصوفة المستلهمين وأهل الكرامات، وادعاء تلك الظروف من إلهام وعزلة سبيل يعزز به الإبتكار الفكرى المؤدى إلى تأسيس النظريات على طريقة أهل العرفان. كذلك عبر ابن خلدون عن روحانية إخوان الصفاء، عندما أشار إلى توصلهم إلى تلك الرابطة الإخوانية (إخوان الصفاء) والعلم المطروح فى رسائلهم من خلال المفاجأة والاستفهام: "اعلم أيها الأخ البار الرحيم أيدك الله وأيدنا بروح منه بأنا نحن جماعة إخوان الصفاء أصفياء وأصدقاء كرام، كنا نياماً فى كهف أبينا آدم مدة من الزمن. تتقلب بنا تصاريف الزمان ونوائب الحدثان؛ حتى جاء وقت الميعاد بعد تفرق فى البلاد فى مملكة صاحب الناموس الأكبر؛ وشاهدنا مدينتنا الروحانية المرتفعة فى الهواء" ... لكن فى حالة ابن خلدون تظهر النقلة واضحة من القسم الأول من الكتاب وهو المقدمة إلى القسم الثانى وهو التاريخ. وهذا ما جعل طه حسين يتوقف أمام هذا الإبتكار بقوله: "إن ابن خلدون لا يراعى دائماً الدقة التامة فى تطبيق طريقته، أو هو بعبارة أخرى لا يستطيع أن يقاوم عوامل أخرى تؤثر فيه أيما تأثير".

نذكر على سبيل المثال بعض ما شخص على الوردى من تناقضات عند ابن خلدون. منها مخالفته لقوله عن هارون الرشيد: "واين هذا من حال هارون الرشيد بما يجب لمنصب الخلافة من الدين والعدالة، وما كان عليه من صحابة العلماء والأولياء، بينما النفوس وأجناسها وأنواعها وجزوياتها وتصاريفها للأجسام وتحريكها وتدبيرها إياها، ولعلهم فى ذلك يقصدون رسائلهم فى الآراء والديانات وآراءهم الخاصة التى يعتبرونها من الأسرار الخفية". إن ذكر إخوان الصفاء لمصادر معلوماتهم يقيهم من تهمة السطو أو الانتحال، فقد ذكروا صراحة كتب الفيثاغوريين التى أخذوا منها فى رسائل الرياضيات وتطبيقات العدد على الطبيعة واللاهوت، كذلك ذكروا صراحة تأثرهم بجمهورية أفلاطون وآراء أرسطو فى

الهيولى والصورة، وتصورات الفيلسوفين الأخرى حول العالم الآخر. وذكروا ما أخذوه من كتاب "كليلة ودمنة" (وردت تسمية إخوان الصفاء فى باب الحمامة المطوقة من هذا الكتاب "فحدثنى أن رأيت عن إخوان الصفاء) وحكمة الملك الهندى فيها. أما ذكرهم لمصطلح المدينة الفاضلة المأخوذة فكرتها من جمهورية أفلاطون والتى وردت فى رسائلهم بالاسم ــ فى الرسالة الثالثة من إعتقاداتهم ومذهب الربانيين - أو باسم آخر هو "دولة أهل الخير" من دون أن يذكروا أبا نصر الفارابى بالاسم، فلا تقرر نسبة المصطلح المذكور كونه من إبداعهم أو من إبداع الفارابى إلا بعد حسم أيهما كان قبل الآخر.

ومن الغريب أن ابن خلدون الذى تجاوز ذكر إخوان الصفا، كمصدر رئيسى من مصادره وتكوينه الفكرى، وانتحل من المؤرخين السابقين عليه الرواية التاريخية وطريقة التأليف، نجده يعيب على المؤرخين انتحالهم للرواية التاريخية وفن كتابة التاريخ بقوله فى مقدمته: "حتى انتحله الطبرى والبخارى وابن اسحق من قبليهما، وأمثالهم من علماء الأمة، وقد ذهل الكثير عن هذا السر فيه حتى صار انتحاله مجهلة". ونحن بدورنا نسأل عن سر هذا التصرف من ابن خلدون، هل هو بالفعل الإلهام الذى لم يفلح فيه غيره من المؤرخين، فاضطروا إلى الانتحال بعضهم من بعض، وكأنه لم ينتحل الرواية التاريخية من المذكورين؟ أم هو دفع الريبة والشك والاستعداد ليوم كريهة قد تطول مقدمته وتاريخه، كما هو حاصل اليوم؟ بالمقابل تكلم ابن خلدون بأفكار إخوان الصفاء، وألف بطريقتهم الموسوعية وعباراتهم الخاصة فى مخاطبة مريديهم، مع الإنسياق فى العشوائية التى وقعوا فيها، من دون أن يشير إليهم لا من بعيد ولا من قريب.

إن حجة نقاد كتاب "نهاية أسطورة" فى أن التاليف القديم لا يعنى بالمصادر؛ هى حجة غير مقنعة، وتفندها أغلب مؤلفات الأقدمين التاريخية والفقهية واللغوية وغيرها. فالطبرى فى تاريخه يذكر بحرص اسم المؤرخ أبى مخنف والواقدى وسيف بن عمر، إضافة إلى تأكيد روايته بأكثر من سند وفى أكثر من وجه.

ومؤرخو الملل والنحل يراعون ما يأخذون من اسـلافهم المؤرخيـن. وكذلـك تظهـر مـداراة المفسـرين ونقلهـم عـن غيرهـم. ولا يفـوت الجـاحظ وغيره مـن المؤلفيـن الموسوعيين ذكر السند سماعاً من شخص أو قراءة من كتاب. إن السرقات الأدبيـة كانت معروفة ويُعاب عليها من قبل الأقدمين، وعلى سبيل المثال لا الحصـر يذكر أن إمام النحو إبراهيم بن نفطويه قال ساخراً ومتهمـاً ابـن دريـد بالإنتحـال؛ بقولـه: "ابن دريد بقرة، وفيه لؤم وشره، قد إدعى بجهله، جمع كتاب الجمهرة، وهو كتـاب العين، إلا أنه قد غيره". (ياقوت الحموى ـ معجم الأدباء). ألا يشـير هـذا الموقـف على رغم محدوديته إلى أن الأقدمين كانوا يعنون بالسرقة الأدبية؛ والتـى لا أراهـا حالياً تتوقف عند سرقة النص بل مثلها سرقة الفكرة؟ فلهـذا نـرى هنـاك مـن يمتنـع عن البوح بخاطرة تجـول فـى ذهنـه خوفـاً مـن أن يراهـا مقـالاً منشـوراً فـى اليـوم الآخر، وتمارس السرقات حالياً على قدم وساق!!.

لم يفتح الباحث محمود إسـماعيل ملـف مـا حـدث بيـن ابـن خلـدون وإخـوان الصفاء فقط؛ بل فتح ملف تاريخ وحاضر التجاوز على الحيـازة الأدبيـة والفكريـة، والتى ما زال يُنظر إليها على أنها أقل خطورة وجناية من سرقة الأشياء العينيـة. إن التشبث بهالة الأسماء ـ منها اسم ابن خلدون ـ والتى عادة تؤلف ما يطلق عليـه تسمية "النخبة" وهم أهل الحل والعقـد فـى الشـأن الثقـافى والفكـرى عمومـاً ـــ هـى العقلية السائدة اليوم فى مجال الثقافة عربياً. ولهذا يعتبر التشكيك بأمانة ابن خلـدون العلمية ـ إن كانت صحيحة ـ جرماً لا يغتفـر، فـإلى أيـن سـتذهب مئـات المؤلفـات التى ألفت عن مقدمة ابن خلدون من دون أن يتوقـف أغلـب مؤلفيهـا خطـوة واحـدة فى مصادرها وتكوين مؤلفها الفكرى؟ وكما هو واضح من إستفهامات الردود حول الباحث محمود إسماعيل؛ أنها ألقت باللائمة على نـهج البحـث والفكـر الـذى يتبنـاه. واستغرب أولئك النقاد سقوط ذلك المنهج سياسياً فى دول عدة مـن العـالم بينمـا مـا زال يمارس كطريقة فى البحث. ومن نافلة القول أن إعتماد هذا النهج أو ذاك قد لا يتعلـق برغبـة البـاحث أو إجتهـاده العلمـى بقـدر مـا يتعلـق بحيويـة النهـج المعتمـد،

ويستدل من خلال بحوث محمود إسماعيل خصوصاً بحثه المثير الأخير، وبحوث عدد من الباحثين الذين تبنوا هذا النهج؛ أن هذا النهج ما زال يتجاوب مع طموح التقصي والكشف؛ بغض النظر عن السلبيات التى تكتنف هذا النهج وآراء الآخرين فيه. فالذين يؤاخذون محمود إسماعيل على محدودية نهجه وضيقه فى الحقائق؛ تراهم يغضبون كثيراً من رأى ما زال فى منزلة بين منزلتين، بينما لهم كامل الحرية بل الحظ الأوفر فى النشر والتعبير.

إذا تمكن الباحث محمود إسماعيل بالفعل من تقديم معطيات مقنعة فى تأكيد ما ذهب إليه؛ بأن إخوان الصفاء ظهروا فى القرن الثالث الهجرى (ورد ذلك فى حديثه لجريدة "الحياة" العدد ١٢٣٥٣)؛ فإن ذلك بالتأكيد سيؤثر فى تاريخية الأفكار والنظريات الفلسفية التى نسب أغلبها إلى مفكرى القرن الرابع الهجرى. ويؤكد امتداد ظلال الإخوان إلى أبعد مما نتصور، وقد يشمل التأثير والتأثر الإعتزال الذى إنبثق فلسفياً خلال القرن الثالث الهجرى.

قد لا أذهب بعيداً مع الباحث محمود إسماعيل، وأجزم بجزمه القاطع على سطو ابن خلدون على رسائل إخوان الصفاء؛ فمن المؤكد أنه توصل إلى ذلك بعد جهود مضنية. كذلك مازلت متوقفا عند التأييد الحذر لوجهة نظره، فربما فى الأمر إلتباس ما، ولم اكن منفعلاً عند الكتابة فى هذا الموضوع بسبب عدم مفاجأتى به، حسب المعطيات التى ذكرتها سلفاً. لكن الأمر كما يبدو لى أنه فى حالة ثبوت مديونية ابن خلدون لإخوان الصفاء، فى إعتماده بتأليف مقدمته على ما ورد فى رسائلهم، من أفكار ومعلومات؛ فإن نجمه سيأفل كفيلسوف ومؤسس عالمى لعلم الإجتماع؛ كما شاع عنه ذلك. وهذا الأمر لا يهم ابن خلدون بقدر ما يهم المتأخرين من الذين منحوه مكانة الفيلسوف وعالم الإجتماع الأول. أما هو فربما لم يكن منبهراً حتى يصطفى لنفسه تلك الألقاب. وربما كان لقب المؤرخ ـ حسب المفهوم التقليدى للمؤرخ ـ أفضل ما ينسجم مع إمكاناته، أى لم يلغ ابن خلدون المؤرخ، وما أضافه من لمسات على تلك الرسائل. وتبدو عبارة عمر الخيام ـ لننظر إلى القدماء الذين

تقدموني، لقد إستفاضوا في جميع هذه العلوم، وإذا أنا كررت ما قالوه كان عملي من النوافل (أمين معلوف، رواية سمرقند) ـ التي أجاب بها قاضي القضاة، عندما طلب منه تأليف كتاب في حقول العلوم كافة، وهو معتزاً بالشعر ومتجهاً إلى تأليف رباعياته أفضل مما كان يعمله ابن خلدون حتى لا تكون مقدمته ناقلة من النوافل!!.

* * *

القســم السادس

موقف الأكاديميين والمفكرين
فــــى لبنــــان

أقلية مؤيدة .. وأكثرية منددة

المنـــــددون

***

(١)

أجرت الأستاذة/ سوسن الأبطح استجوابا مع بعض الأكاديميين اللبنانيين عن أرائهم فى كتاب "نهاية أسطورة"، نشر فى جريدة "الشرق الأوسط" بتاريخ ١٩٩٦/١٢/٢٠؛ وكانت إجاباتهم على النحو التالى:

يقول الدكتور خالد زيادة الكاتب والأستاذ فى الجامعة اللبنانية:

إتهام الدكتور محمود إسماعيل، وهو أستاذ جامعى مصرى، لابن خلدون "بسرقة" أفكار إخوان الصفا بحيث يكشف عن عدم أصالة أفكاره، يفتح أمامنا الباب لذكر العديد من المسائل المتعلقة بابن خلدون والفكر العربى والبحث الأكاديمى نذكرها على شكل نقاط :

(١) لقد حظى ابن خلدون بعدد كبير من الدراسات من جانب مستشرقين ومن جانب مفكرين ومؤرخين عرب. ولعله أكثر أعلام العرب الكلاسيكيين الذين نالهم التمجيد، بسبب نظريته فى الاجتماع والعمران والسياسة والدولة وفلسفة التاريخ. وقد وجد فيه الإستشراق علامة فارقة فى الثقافة العربية الكلاسيكية. وقد لبى حاجة بالنسبة للعرب المحدثين الذين يصل فكرهم بالعالمية من جهة والحداثة العائدة للقرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين. ومن هنا جرت مقارنته بمكيافيلى ومونتسكيو وأوغست كونت وسواهم. وفى أغلب الأحيان، فإن الذين أخذوا على عاتقهم دراسة ابن خلدون هم أشخاص يعرفون التراث العربى الإسلامى، أقل من معرفتهم للثقافة الغربية. ولهذا السبب فقد عُزل ابن خلدون فى هذه الدراسات عن ثقافته وسياقاتها المتعددة، وطبقت عليه مناهج البحث والنقد الغربية أكثر من تطبيق مناهج البحث التى تفترضها أسس الثقافة العربية الكلاسيكية، وقد

مجد بشكل خاص على أنه العلامة الفريدة والمنارة الوحيدة فى صحراء الفكر العربى قديمه وحديثه.

ومن جهتى فإننى لا أنكر أهمية ابن خلدون على الإطلاق، بل على العكس من ذلك، ولكننى عادة ما استغربت كون كل الباحثين يذكرون أن ابن خلدون كان فقيها مالكيا، ولكنهم لم يأخذوا بالإعتباد تأثير الفقه المالكى على مقدمته وآرائه. وكان صوفيا لكن ذلك قلما كان له أهميته فى الكلام عن علمية نظريته.. وكان مؤرخا ولكن قليلا ما أخذت بالإعتبار مناهج المؤرخين المسلمين وأثرها فى مقدمته وتاريخه. وإذا جرى البحث عمن يشبهه فيمن سبق، فلم يحدث أن بحث عن الخطوط التى تنتظم ثقافته. فكل الذين أرادوا البحث حول ابن خلدون كانوا يريدون إما أن يثبتوا فراداته وعبقريته بإعتبارهما خصلتين شخصيتين، أو إثبات أخذه وتقليده لسواه.

والذى آراه بهذا الصدد أن ابن خلدون هو ابن عصره لجهة إنتسابه إلى رسوخ الأشعرية وفقه الإستصلاح على حساب تدنى شأن علم الكلام وإندثار تقاليده وتقاليد الفلسفة اليونانية فى الفكر العربى، الأمر الذى أبعد ابن خلدون عن طرائق النظم التى عرفها متكلمو الإسلام ومتفلسفوه، وقربه من منهج الفقهاء التجريبى. وبهذا المعنى فإن الأسس الفكرية والثقافية عند ابن خلدون تختلف إختلافاً جذرياً عن تلك التى إنطلق منها إخوان الصفا. كما أن أعمار الدول عن إخوان الصفا هو شأن متعلق بالخير والشر، ورسائلهم تقوم على عقيدة ودعوة لا نجد مشابهاً لها عند ابن خلدون الذى نظر إلى حد بعيد نظراً محايداً إلى التاريخ وتبدل أحوال المجتمعات.

(٢) لا يضير ابن خلدون أن يكون حصيلة لثقافة كبيرة ومتعددة الأوجه، بل الذى يضيره اعتباره نتاج عبقرية فردية لا سابق لها. ووجود تشابهات بين عبارات منتزعة من سياقها لدى ابن خلدون مع عبارات مماثلة من رسائل إخوان الصفا، يضعنا أمام مسألتين: أولاً ـ أن العديد من الأفكار الواردة هنا

وهناك ينبغى أن نقارنها مع مصادر أخرى أيضاً؛ مثل الكلام عن أثر المناخ عن الأمزجة، فهذه فكرة ليست من بنات أفكار ابن خلدون، ولا بنات أفكار إخوان الصفا، بل تعود بكل بساطة إلى النظرية الجغرافية اليونانية التى أخذها كل الجغرافيين العرب حتى مشارف العصور الحديثة. ثانياً: أن التشابه لا يكون بين عبارات تنتزع من سياقاتها. إذ يمكن أن نقارن الفقرات ذاتها بفقرات واردة عند ابن طفيل فى حيى بنى يقظان، وعند الفارابى فى فصول المدن، أو آراء أهل المدينة الفاضلة ... إلخ. فما نريد أن نقوله أن مصطلحات الثقافة العربية هى ذاتها؛ ولكن المهم السياق الذى دخلت فيه. فعادة ما تقاسم الفقهاء والمتكلمون والفلاسفة العبارات والمفردات والمصطلحات ذاتها؛ ولكن فى سبيل أغراض مختلفة.

(٣) من اللافت للانتباه أن يكون البحث الأكاديمى فى الجامعات العربية قد أصبح اليوم خاضعاً لمقاييس غير أكاديمية، لجهة الإثارة وإبتغاء التوزيع وأغراض أخرى. ولا ريب فإنى فى هذه المناسبة أدعو إلى دراسة ابن خلدون وفق مناهج جدية، خارج التعظيم والتحقير. ومن الضرورى أن ندرس ابن خلدون على ضوء صلته بالتراث الذى شكل معارفه وثقافته.

وإن طبقنا منهج محمود إسماعيل؛ لأصبح سبينوزا سارق أوغسطين، وأصبح هيجل عالة على هيراقليطس، بل سنعتبر عندها أن ديكارت أخذ شكه عن الغزالى، وأن دانتى استعار جحيمه من المعرى، وعلى هذا النحو يضيع العلم فى متاهة الإكتشافات الساذجة.

(٢)

أما الدكتور/ وجيه كوثرانى فقد قال:

إن الموضوع الذى أثاره د. محمود إسماعيل حول سرقة ابن خلدون لآرائه وطروحاته فى مقدمته الشهيرة عن إخوان الصفا يردنى إلى مقالة كنت قد كتبتها

ونشرت فى مجال "منبر الحوار" العدد (٧) عام ٨٧، وفيها تحدثت عن ابن خلدون، معتبراً أن التجاوز الذى حققه فى حقل الموضوع التاريخى هو نوع من إعادة تركيب وتوليف لمعطيات حقلية من العلوم التى ولدت فى حضن الحضارة العربية الإسلامية نفسها. ويمكن أن نذكر من بين هذه المعطيات الحقلية، حقل الرحلات والجغرافيا الذى أدمج بالخبر التاريخى؛ كما نلاحظ فى البدايات عند اليعقوبى. تحدثت فى مقالين أيضاً عن حقول أخرى هامة مثل الفقه السياسى والمذاهب والفرق وغيرها.

وهذه الحقول المتفرقة استجمعتها تجربة المعرفة التاريخية عند ابن خلدون لحظة نضجها، وعندما أضحى نضجها مع حالة التفرق، يطرح حاجة وتوليفها لتأمين عملية التجاوز المعرفى للحالة السابقة.

أما السعى المعرفى لاستيعاب ما سبقه؛ فقد كان تكاملياً سواء فى موضوع الإجتماع الإسلامى أو العلوم العقلية والنقلية والتجريبية وسواها.

لذلك فيحنما نشدد على فكرة التجاوز فى الإنتاج الخلدونى فى حقل الموضوع وفى طبيعة المنهج؛ فإنما لنؤكد فكرة التواصل مع العلوم العربية الإسلامية؛ لا فكرة الإنقطاع أو "الاستثناء". فابن خلدون لم يكتب من فراغ؛ إنما أعاد تركيب المعارف المبثوثة فى حنايا المصنفات العربية وأدخلها فى صيغة معرفية جديدة.

(٣)

وعن القضية موضوع الخلاف؛ قال الأستاذ/ قصى الحسين الأستاذ فى الجامعة اللبنانية ما يلى:

الموضوع المطروح من قبل الباحث محمود إسماعيل هو موضوع قديم — جديد عند الباحثين فى الفلسفة الإسلامية والفكر الإسلامى. وقد شهدنا طروحات مشابهة عند بعض الكتاب المعاصرين.

وإذا أردنا أن نكون منصفين لجلة من الشيوخ والباحثين المسلمين في العصر الوسيط؛ فيجب أن نرد على الإتهامات بالبحث عن سبب الإلتباس. والواقع أن الكلام المتكرر على السرقات يعود إلى كون كتاباتنا الفكرية في العصر الوسيط اعتمدت في مجملها على منبع واحد هو التراث اليوناني. والحضارة الإسلامية إستهلمته وساهمت في تجديده وتطعيمه؛ بحيث أضفت عليه صبغة جديدة. وجميعنا نعرف أن الدارسين المسلمين تأثروا بالفلسفة اليونانية واعتمدوا على منابعها بدءاً بالكندى ومروراً بالرازى والفارابى وابن سينا وابن طفيل وإخوان الصفا وصولاً إلى ابن خلدون. وهذا لا يعنى أن أحدهم قد سرق الآخر، إنما اعتمدوا على مرجعية فكرية واحدة وإن اختلفوا فى بعض النواحى.

لقد طالعنا طه حسين حين كان يلتمس طريقه إلى الشهرة بثلاث تهم؛ الأولى أن الشعر الجاهلى منحول ومزور، والثانية أن المتنبى سارق شعر لا أكثر ولا أقل، وقد إختار أن يوجه الصفعة الأولى للعرب والثانية للمتنبى. أما الثالثة فلابن خلدون وهى التى يثيرها اليوم محمود إسماعسل فى مؤلفه الأخير.

ورغم الفرق الشاسع بين طه حسين ومحمود إسماعيل؛ فإننا نجد أنفسنا نعود إلى النقطة ذاتها. فالكلام الذى يتردد اليوم هو قديم ـ جديد؛ أراد صاحبه أن يبنى شهرة فأضاعها مرتين، مرة لأننا لم نصدقه، ومرة ثانية لأنه أراد أن يعلو فانزلق.

كم نسمع عن أدونيس تهما تجعل منه سارقاً وناحلاً، كما نزار قبانى، لكن الشاعرين لا يمكن لأحد أن ينكر قيمتهما الإبداعية وعبقريتهما فى الشعر العربى.

وكتاب محمود إسماعيل ليس الأول ولن يكون الأخير فى هذا المجال، بل هى أصوات تعودنا صدورها بين الحين والآخر.

* * *

تعقـيب

* * *

مع احترامي وتقديري للأساتذة الذين أدلـوا بـآرائهم حـول "أطروحتنـا"؛ فـإن ملاحظاتهم جاءت عابرة وفى صورة أحكام عامة متأثرة فى الغـالب الأعـم بالهالـة الخلدونية. كذا فإن طبيعة الاستجواب الصحفى لا يعطـى الفرصـة لمناقشـة قضيـة كبرى بحجم وثقل القضية الخلدونية.

يستثنى من ذلك ملاحظات الدكتور/ خالد زيادة الإيجابية والتى ـ برغم عدم الاستطراد فى تعميقها ـ جاءت معبرة عن فهم ووعى بالتراث العربى الإسلامى، كذا عن إدراك لقضاياه وإشكالياته التى ترجع فى الغالب الأعم إلى القصور المنهجي.

أحيي الدكتور الفاضل على مناصرته للأطروحة من حيث مشاركتنا الرأى فى تضخيم الهالة الخلدونيـة؛ ذلك التضخيم الذيـن يصـادر علـى معطيات ونتـائج البحث والدرس الموضوعى؛ والذى كـان مـن وراء التصـور الخـاطئ بإنجـاز ابـن خلدون نظريات لم تعرفها أوروبا إلا فى عصر التنوير.

كذا مشاركته إياناً الرأى حول عدم فهم عصر ابن خلدون، وعدم التنبه إلـى مسيرة الفكر العربى الإسلامى والنظر إليها فى جملتها على أنها عصور ازدهـار، أو بالأحرى الافتقار إلى "التاريخية" فى تتبع نشوء الأفكار وقياسها بميعار حركة التطور التـاريخى العام؛ أى "سوسيولوجية الفكـر". وإن كـان البـاحث لـم يفصـح عـن ذلـك صراحة؛ إلا أن ملاحظاته تنم عن هذا الفهم الواعى والتسلح بمنهجية البحث العلمي.

يذكر الباحث أمثلـة غايـة فـى الأهميـة عـن "اللامفكر فيـه" فـى الفكـر العربـى عموماً وفى الخلدونية خصوصاً؛ فنبـه إلـى أخطـار دراسـة هذا المفكر بمعـزل عـن الهوية المذهبية لأصحابه. فمثلاً كان ابن خلدون مالكياً، والمالكية ـ كما هو معـروف ـ مذهب فقهى نصى بالأساس لا يأخذ بالقياس والاجتهاد إلا فى إطار محدود. بل من المعروف عن المالكية فى المغرب فى عصر ابن خلدون أنهـا تـردت إلـى مسـتوى

غاية فى الانحطاط؛ بحيث اهتم الفقهاء "بالفروع" وأهملوا النظر فى "الأصول" أى القرآن والسنة. وأصبحت فتاوى الفقهاء السابقين "شبه مقدسة"، وأغلق باب الاجتهاد على مصراعيه تماما. هكذا كان "مخيال" ابن خلدون مؤسساً على هذا الفقه النصى الأثرى. فإذا أضيف إلى ذلك "تصوف" ابن خلدون ـ كما ذهب الدكتور الفاضل ـ أدركنا كيف كان المكون الثانى للمخيال الخلدونى هو التهويم العرفانى المناقض للتفكير العقلانى؛ خصوصاً وأن التصوف فى عصر ابن خلدون كان قد تخلى عن نزعاته الفلسفية ـ كوحدة الوجود ـ وطابعه النضالى ـ كما هو حال تصوف الحلاج ـ وتحول إلى "كرامات" و "مناقب" وخرافات وشعوذات.

ما يعنيه الدكتور الفاضل ـ ونشاركه الرأى فيه تماماً ـ أن عقلية ابن خلدون قد شكلت على هذا النحو وأن على دارسى ابن خلدون بحث فكره فى هذا الإطار؛ وهو مالم يحدث.

لكن ـ للأسف ـ بالرغم من فطنة الصديق الفاضل لأهمية هذا المفتاح فى فهم وسبرغور الفكر الخلدونى؛ لم يخرج منه بما يخدم القضية المطروحة للنقاش. ولو فعل؛ سيعلم علم اليقين أن الآراء التى طرحت فى المقدمة لا تمت بصلة على الإطلاق "للعقلية" الخلدونية المالكية الأشعرية الصوفية.

لقد كان الناقد رائعاً وهو يقرر "أن ابن خلدون هو ابن عصره لجهة انتسابه إلى رسوخ الأشعرية وفقه الاستصلاح على حساب تدنى شأن علم الكلام وانتشار تقاليده وتقاليد الفلسفة اليونانية؛ الأمر الذى أبعد ابن خلدون عن طرائق النظم التى عرفها متكلمو الإسلام ومتفلسفوه وقربه من منهج الفقهاء"؛ وهو ذات ما توصلنا إليه.

لكن الباحث المحترم بدلاً من الانطلاق من هذا الفهم الواعى ليقرر معنا أن آراء ابن خلدون لا يمكن أن تكون نتاج عصره ونتاج تفكيره؛ إنتهى إلى تقرير استحالة أن تكون "الخلدونية" متأثرة بإخوان الصفا.

ولو أن الباحث فهم فكر الإخوان فى ضوء معطيات عصرهم ـــ وكان عصر الازدهار فى الفكر الإسلامى ـــ لعلم أن الآراء المنسوبة إلى ابن خلدون تمت إلى هذا العصر. ولو تمعن دراسة "الرسائل" وقارنها بمقدمة ابن خلدون لاكتشف ـ دون لأى ـ إقتباس الأخير من رسائل الإخوان. ولعل هذا يحفز إلى القول بأن الدكتور/ خالد زيادة قد تأثر فى تقديمه لجماعة إخوان الصفا وفكرهم بالأقوال المتواترة التى ظلمتهم فى عصرهم وحتى العصر الحديث.

أشارك الدكتور/ خالد الرأى بأن الكثير من الأفكار المبهرة ـــ مثل فكرة تأثير المناخ على الأمزجة ـ لم تكن نتاج فكرة الإخوان ولا فكر ابن خلدون، وإنما هى موروثة عن النظرية الجغرافية اليونانية. ولكنه لو قرأ نصوص ابن خلدون عنها وقارنها بنصوص الإخوان؛ لوجد أن "الرسائل" كانت مصدر ابن خلدون، دليلنا فى ذلك مستمد من وحدة الصياغة الأسلوبية ووحدة الإصطلاحات، وحتى الألفاظ فى بعض الأحيان.

لقد كان إخوان الصفا أمناء فى ذكر مرجعيتهم، على عكس ابن خلدون الذى نسب ما نقله إلى نفسه معلنا ـ أكثر من مرة ـ أن هذه الأفكار عرفها فى "خلوته" عن طريق الوحى!!.

أما ما ذكره الصديق الفاضل من أن المؤلف عمد إلى أسلوب دوغمائى دعائى و"مصلحى" فى إثارة القضية؛ فإنى أدعوه إلى مراجعة فكرته تلك حتى لا يقع فى محظور "الأخذ بالظنة"!!.

* بخصوص رأى الدكتور/ وجيه كوثرانى فى القضية المثارة؛ نرى أن الكاتب وفق فى رؤيته الصحيحة لحركة الفكر وصيرورته وتأثير تراكمه الكمى فى إحداث تحول كيفى؛ فذلك حكم علمى لا غبار عليه.

لكننى أخالفه الرأى فى كون الفكر الخلدونى قد تشكل نتيجة هذا التراكم المعرفى الموروث عن العصور السابقة؛ خصوصاً عصور ازدهار الفكر

الإسلامى. لأن من شروط التحولات الكيفية للفكر أن تتم على يد مفكر قادر على استيعاب الموروث وإعادة تشكيله فى منظومة عقلية ذات نسق متجانس.

لم يكن ابن خلدون هذه العقلية. ولقد سبق وكشف الدكتور/ خالد زيادة ـ بنجاح ـ عن مقوماتها ومكوناتها المرضية الأثرية الاتباعية الغيبية التسليمة ـ ونضيف الانتهازية ـ نتيجة تبنيه المذهب الأشعرى المبرر للسلطات الحاكمة؛ وهو ما طبقه ابن خلدون ـ بأمانة!!. فى حياته العملية.

يعول الدكتور/ وجيه كوثرانى على فكرة "الاستمرارية" و "التواصل" فى مسيرة الفكر الإسلامى العام؛ وهذا صحيح. لكن ما نؤكده هو أن هذا التواصل قد "انقطع" كلية منذ منتصف القرن الخامس الهجرى لأسباب سوسيو ـ تاريخية؛ بحثناها ووقفنا عليها فى دراسات سابقة. (انظر: سوسيولوجيا الفكر الإسلامى، الجزء الأول).

ومن ثم؛ فيكون من غير المنقطى التعويل على "فكرة التواصل" لقراءة الفكر الخلدونى على هديها. وبالتالى لا يمكن التهرب من قراءة هذا الفكر فى ضوء قاعدة منهجية أخرى، تعتمد "آلية السطو" التى أكدتها مقارنة النصوص؛ خصوصاً وأن هذه الظاهرة كانت شائعة فى زمن ابن خلدون، وهو ما يعرفه الدكتور/ كوثرانى على وجه اليقين.

* أما الدكتور/ قصى حسين؛ فيلح على أن موضوع "القضية" سبق وطرق قبل إعادة إثارته من قبلنا. ونحن لا نشاحح فى ذلك؛ إذ أثبتنا جهوداً سابقة فى هذا الصدد؛ لكنها ـ وهو يعلم ـ كانت مجرد إرهاصات ظنية أقصى ما توصلت إليه هو إمكانية حدوث "تأثير" لفكر الإخوان فى "مقدمة" ابن خلدون.

أشاركه الرأى أيضاً فى تأثير الموروث القديم ـ لا اليونانى وحده كما ذهب ـ فى الفكر الإسلامى، وأن هذا الفكر الأخير قد تجاوز سابقه واتسم فى كثير من جوانبه بالإبداع والابتكار.

لكننى أخالفه الرأى فى حكمه بأن هذا الموروث اليونانى كان مشاعاً فى عصر ابن خلدون، وأن الأخير ـ كسابقيه ـ قد نهل منه؛ لا لشئ إلا لأن عصر ابن خلدون كان يلفظ وينبذ كل ماهو عقلانى فى الفكر؛ سواء أكان يونانياً أو عربياً إسلامياً. ولست بحاجة للحديث عن محن ابن باجه وابن رشد وابن طفيل لإثبات ما أذهب إليه. بل إن كتب الغزالى قد أحرقت ـ برغم نصيته وصوفيته ـ على يد الفقهاء المالكية المتعصبين فى المغرب والأندلس؛ حتى أن الغزالى قد نعى عليهم جهلهم وتحجر عقولهم؛ كما هو معروف.

أما عن تهجمه الجائر على شخص الباحث ووصمه إياه "بالبحث عن الشهرة"؛ فليس له من تفسير سوى عجز الناقد عن تفنيد أطروحته.

* * *

(٤)

فى دراسة نشرت بنفس العدد من جريدة "الحياة" الدولية كتب الدكتور/ رضوان السيد مايلى:

المادة الأولية مشتركة جزئياً بينهما لكن منظوميتها متناقضان

العناصر المستعارة هامشية عند ابن خلدون وتكوينية عند إخوان الصفا

قرأت فى مجلة "أخبار الأدب" المصرية فى شهور سبتمبر (أيلول) وأكتوبر (تشرين الأول) ونوفمبر (تشرين الثانى) الماضية سلسلة مقالات إمتدت على سبع حلقات كتبها الدكتور محمود إسماعيل رامياً من ورائها إلى إثبات أن ابن خلدون "سرق" سائر أطروحاته فى مقدمته من إخوان الصفا. ثم قرأت أن تلك المقالات صدرت فى كتاب وأن ندوة انعقدت بجامعة عين شمس لمناقشة ما ذهب إليه الأستاذ المذكور. وماهو بمتناول يدى الآن المقالات المنشورة فى "أخبار الأدب" فقط، ولا أدرى أن كان فى الكتاب الصادر شئ إضافى. لذا سأقصر حديثى على تلك السلسلة. مانزال حتى اليوم نقلل من شأن وحجم الكم الهائل من الموروث

الكلاسيكى الذى ترجم إلى العربية فى القرنين الثانى والثالث الهجريين على الخصوص. ولذلك أسبابه القديمة والحديثة. أما القديم من الأسباب فيتمثل فى الردة على غير الإسلاميين منذ القرن الرابع الهجرى والذى بدت آثاره فى كتب السنة (ضد أهل البدعة فى الفكر والعمل) وفى الجدل بين الفلاسفة والمتكلمين، وبين الفقهاء والمتكلمين. فقد حجبت تلك الردة، وحجب ذلك الجدل ليس "الحجب" للموروث وحسب، بل وتأثيراته الضخمة فى سائر مناحى التراث الإسلامى حتى ما بدا منها عصياً أو بمنأى عن التأثير مثل كتب الحديث، والأدب والسمر، والفقه والأصول. أما عن الأزمنة الحديثة فإن أكثر المخطوطات من ذاك الموروث لم تصلنا، فما امكن تقدير الحجب. ثم إننا انصرفنا عن ذلك وقاومناه بشدة مدفوعين بالذود عن "أصالة" فكرنا وتراثنا فى وجه المستشرقين الذين جعلوا العرب والمسلمين مجرد نقلة عن اليونانية والسريانية والفهلوية وسواها.

والحق أن ما نقل إلى العربية عن اليونانية وثقافتها بشكل مباشر أو عبر السريانية (وأحياناً اللاتينية) يتجاوز المائة ألف كتاب ورسالة وشرح وحاشية. ولا أتكلم هنا عن الطب والعلوم البحتة والتطبيقية وحسب، ولا عن الفلسفة بمعناها الكلاسيكى (أفلاطون وأرسطو والمدارس الفلسفية الأخرى وصولاً إلى أفلوطين) وحسب، بل عن ذلك الكم الهائل من المنحول والمتحول إلى كشاكيل، وأمشاج، وفقرات نثرية والذى يمتزج فيه اليونانى بالمصرى والبابلى والإيرانى والهندى، ويدخل كله تحت باب "حكمة القدماء"؛ إما بعرضه غفلاً أو بنسبته إلى شخصية أسطورية أو شخصية أسطورية مشهورة، وهذا القسم الأخير هو الأكثر. والحكمة هذه (التى تسمى أحياناً مرايا الأمراء أو نصائح الملوك) تكثر مأثوراتها على الخصوص فى مسائل الفلك والسحر والتنجيم والحظ وأدب النفس والأخلاق، وعلاقة النفس بالجسد، والطبيعة بالإنسان والعالم. وقد سادت لدى عامة المثقفين المسلمين منذ القرن الثالث الهجرى (باستثناء قلة قليلة من المتضلعين؛ لكن هؤلاء أيضاً كانت لهم أوهامهم!) أن الفكر الإغريقى العظيم هو فى الحقيقة نهر واحد

مصدره افلاطون وأرسطو، المتوحدا الفكر فى الأصل، واللذان اختلفا لفظياً. وبنى تلامذتهما حتى أفلوطين على الخلافات اللفظية تلك أموراً كثيرة لا ينبغى التعظيم من شأنها، بل ينبغى إعادتها إلى أصولها اللفظية البسيطة. وأبلغ تعبير عن الجمع بين رأيى الحكيمين (أفلاطون وأرسطو) الذى استند إلى رسالة أفلوطينية منحولة منسوبة إلى أرسطو (كتاب التفاحة) ليذهب إلى توحد الفيلسوفين الكبيرين فى الفكر ومسائل الميتافيزيقا بالذات. وعندما بدأ المسلمون يتمايزون (أو يحاولون ذلك) عن الموروث الكلاسيكى، كان ذلك الموروث قد تغلغل فى سائر مناحى فكرهم وتآليفهم وبشكل عميق وباق. فحدث التمايز فى المسائل الميتافيزيقية الكبرى التى ذكرها الغزالى فى "تهافت الفلاسفة" والتى تشمل فكرة الخلق من عدم، وفكرة قدم العالم، والقضايا المتعلقة باليوم الآخر والنبوات. أما ماعدا ذلك فما رأوا داعيا لإنكاره أو الخروج عليه بإستثناء قلة متشددة من المحدثين والفقهاء. فابن خلدون عندما يزعم أنه ضد الفلسفة إنما يعنى القضايا الميتافيزيقية السالفة الذكر، وإلا فالغزالى نفسه فى رسائله الكثيرة، وفى إحياء علوم الدين، يستخدم ركاما من أدبيات الحكمة تلك، ومن أفكارها الغنوصية أحياناً المتعلقة بأدب النفس، والعلاقة بين النفس والجسد والطبيعة وتراتب الموجودات. وكذا يفعل ابن خلدون ليس فى المقدمة فقط، بل فى كتاب "شفاء السائل" أيضاً إن صح أنه له.

حكم القدماء تلك، التى جمعت أحياناً خارج كتب الفلسفة فى مجموعات مثل نوادر الفلاسفة لحنين بن إسحاق، ومختار الحكم للمبشر بن فاتك، والحكمة الخالدة لمسكويه، والكلم الروحانية لابن هندو، كانت المادة الأولية لسائر الكتاب المسلمين، ومنهم إخوان الصفا، وابن خلدون، وسواهما. وما كانوا يجدون حرجاً فى الإعتراف أو التقرير أنهم أخذوا هذه العبارة أو هذه الفكرة أو تلك من هذا الفيلسوف أو ذاك حسبما وجدوه فى مصادرهم. فالمعانى كما قال الجاحظ "مطروحة فى الطريق"، لكن المهم كيف يعاد إستخدامها وتوظيفها فى مذاهب أو منظومات أو تراكيب تختلف من حيث المعرفة والتجديد والإبداع. والمعروف أن

ابن الأزرق علق على مقدمة ابن خلدون تعليقاً شارحاً ومطولاً، وقد نشر "بدائع السلك فى طبائع الملك" لابن الأزرق هذا أستاذنا المرحوم على سامى النشار، وأرجع العبارات والمأثورات التى ذكرها ابن الأزرق إلى مصادرها فى الأداب الكلاسيكية الهيللينية (الأصيلة والمحولة) والإيرانية التى عرفها المسلمون فى القرنين الثانى والثالث كما سبق أن ذكرت، والتى تزيد على الألفى عبارة، بعضها يبلغ صفحة كاملة. وقد اعتبر ابن الأزرق "المقدمة" إيجازاً تركيبياً لتلك الآداب (وهو مخطئ فى ذلك طبعاً) لكن لم يخطر بباله أن يتهم ابن خلدون بالإنتحال والسلب، بسبب ما تعارف عليه فى نطاق الثقافة الإسلامية الكلاسيكية من أن المادة الأولية مشاع، وإنما يجرى الحكم على طرائق التركيب، والوظائف المتحولة لتلك العناصر الأولية فى المنظومة الجديدة. إن ما أقصده من وراء هذا التمهيد الطويل أن ابن خلدون لم يسرق قطعاً من إخوان الصفا، بل إن الطرفين يستخدمان المصادر نفسها، لكن كل بطريقته الخاصة. ولو مضينا إلى حد الحكم على طرائق الإستخدام لدى الطرفين لتبين لنا أن تلك العناصر المشتركة والمستعارة لديهما من المصادر الكلاسيكية، بقيت عن ابن خلدون هامشية، بينما هى تكوينية أساسية فى تركيب إخوان الصفا ذى الطابع الأفلوطينى والغنوصى. وسأذكر فيما يلى بعض التفصيلات المتعلقة بالموضوعات التى ذكرها محمود إسماعيل بحسبانها مواطن التشابه أو الإنتحال:

أولاً: المسائل المتعلقة بصورة الأرض، وقضايا الفلك؛ مأخوذة لدى الطرفين من كتب "صور الأرض" العربية، المأخوذة بدورها عن بطليموس. والمعروف فى تاريخ الجغرافيا العربية (كراتشكوفسكى قديماً وحميدة وسوردل أخيراً) أن الجغرافيا النظرية العربية تتأسس على بطليموس ـ ثم دققت فيما بعد ـ وإنما تبدو الأصالة فى كتب الجغرافيا المربوطة بالرحلات العلمية. وبالتأكيد ما كان إخوان الصفا، ولا كان ابن خلدون من العلماء بأحد القسمين، فالطرفان ناقلان، فى قضية الأقاليم السبعة، وفى مدارات

الأفلاك. والذي يبدو الآن في الدراسات أن هذا التراث النظري أقدم حتى من اليونان، وربما عاد إلى البابليين.

ثانياً: قضايا الإجتماع الحضري والبداوي؛ عرض لها أرسطو في "الأخلاق إلى نيقوماخوس"، وأفلاطون من قبل في الجمهورية، والنواميس كما هو معروف. وقد ترجم كتاب الأخلاق إلى العربية، كما عرف المسلمون تلخيصاً لجمهورية أفلاطون ولنواميسه.

ويبدو هذا الجزء من الميراث الكلاسيكي مطوراً محوراً عند الفلاسفة الإسلاميين وبخاصة الفارابي في "آراء أهل المدينة"، وفي "فصول المدن" ورسائل أخرى. بيد أن المسألة هذه عولجت في التجربة العربية الإسلامية في قضية المصر، وصلاة الجمعة، وبيع الحاضر للبادي؛ وكلها بحوث يختلط فيها الفقه بالسياسة. ويبدو ذلك للمرة الأولى مشروحاً عند الماوردي في "تسهيل النظر وتعجيل الظفر". أما ابن خلدون الذي استخدم المادة الكلاسيكية أيضاً، غلب الرؤية الفقهية على الرؤية الكلاسيكية؛ في حين فعل إخوان الصفا العكس. فالمادة حول المدن جزئياً مشتركة بين الفارابي ويحيى بن عدي وأبي سليمان المنطقي وإخوان الصفا وابن خلدون. لكن البنى مختلفة ومتباينة حتى بين أولئك الذين يعتمدون الرؤية الكلاسيكية للإجتماعات البشرية.

ثالثاً: مسألة الاجتماع البشري، وضروراته،ومقتضياته، التي تتفرق عليها مسائل تعنى بالكسب وأصول المهن والحرف. هناك موضوعة كلاسيكية بدت أول ما بدأت عند أفلاطون في إحتياج الناس بعضهم إلى بعض لإرضاء إحتياجاتهم الأساسية؛ المأكل والمشرب، والمسكن، واللباس. وقد افاد من هذه الموضوعة الفلاسفة الكلاسيكيون، والفلاسفة الإسلاميون، وسائر رجالات الثقافة الإسلامية. وقد عبر عنها ابن سينا أوجز تعبير وأفضله في الإشارات والتنبيهات عندما قال: "لما لم يكن الإنسان بحيث يستقل وحده بأمر نفسه، إلا بمعاونة آخر من بني جنسه، وبمعاوضة ومعارضة، تجريان

بينهما ينزل كل واحد منهما لصاحبه عن مهم لو تولاه بنفسه لإزدحم على الواحد كثير وكان مما يتعسر إن أمكن؛ وجب أن يكون بين الناس معاملة وعدل، يحفظه شرع، لفرضه شارع متميز، بإستحقاق الكلمة". وقد رأيت هذا النص فى "رسالة تامسطيوس إلى لوليان الملك" وهى مترجمة إلى العربية فى القرن الثالث الهجرى، ثم قرأته عشرات المرات بصيغ متقاربة فى المصادر العربية، وبعضها يذكر ضرورة وجود الرئيس لإنفاذ الشرع أو السنة التى يفرضها الشارع. لكن المعروف أن الرئيس عند أفلاطون هو الشارع أو اللسان.

ففى الحالات كلها ليس هناك سارق ولا من يسرقون؛ بل هى بضاعة مزجاة لم يستخدمها الفلاسفة فقط بل سائر رجالات الثقافة الإسلامية. فالمسألة، وما يترتب عليها، من حديث عن الصنائع والحرف الضرورية والكمالية والجمالية، مشروحة مثلا وبإسهاب فيه عناصر كلاسيكية كثيرة فى: "أدب الدنيا والدين" للماوردى، وهو فقيه شافعى وليس فيلسوفاً.

أما العبارة المشهورة: "الدين والملك توأمان ..."؛ فليست من صناعة إخوان الصفا حتى تسرق منهم، بل ترد فى "عهد أردشير" بن بابك (٢٢٨ ــ ٢٤١م) المترجمة إلى العربية فى القرن الثانى الهجرى. وليست آراء إخوان الصفا واضحة فى هذه المسألة (علاقة الدين بالدولة)، بينما هى عند ابن خلدون شديدة الوضوح، وهو يخالف الآراء الواردة فى عهد أردشير وإن استخدم عبارته. ثم هناك العبارة الشهيرة فى كتب "مرايا الأمراء" أو نصائح الملوك: لا ملك إلا برجال، ولا رجال إلا بمال ... إلخ. وهى ترد عند إخوان الصفا وابن خلدون وعند غيرهما، لكن الأصل ليس من عند إخوان الصفا، بل من كتاب "سر الأسرار" المنحول والمنسوب لأرسطو، والذى ترجم إلى العربية فى القرن الثالث الهجرى وربما قبل ذلك. وقد ترجمه العرب مع رسم منحنى دائرة للعبارة ذات الثمانى فقرات، واعتبر كتاب النصائح تلك الصورة المنسوبة إلى ارسطو صورة مثالية للدولة (الكتاب المنحول

نشره عبد الرحمن بدوى وتتصدره تلك الصورة قبل ثلاثين عاماً). ووجدت الشئ نفسه فى الرسالة التى نشرتها أنا ونشرها أستاذى د. النشار بالمغرب للمرادى بعنوان "الإشارة إلى أدب الإمارة".

رابعاً: أما مباحث النفس الإنسانية، وعلاقة النفس بالجسد وصولاً إلى مراتب الموجودات؛ فكلها وبحروف من كتابى الأخلاق لأرسطو، وجالينوس. وتظهر فى كتب الماوردى ويحيى بن عدى وأبى سليمان المنطقى. ولإخوان الصفا إضافات أفلوطينية عليها. أما ابن خلدون فيبقى أرسطيا من هذه الناحية. كنت قد نشرت عام ٨٧ كتاب الماوردى: "تسهيل النظر وتعجيل الظفر فى أخلاق الملك وسياسة الملك". وقد لاحظت فى الدراسة التقديمية أن القسم الأخلاقى فيه مأخوذ فى أكثره عن كتابى أرسطو وجالينوس. أما القسم السياسى ففيه رؤية جديدة، تستخدم فيها المادة الأولية الكلاسيكية. ولفت انتباهى تشبيه للدولة بالثمرة التى تمر بثلاث مراحل أو أربع حتى تذوب أو تسقط. وقد نسب الماوردى ذلك إلى مصدر كلاسيكى. فلم يدفعنى ذلك التصور العضوى والميكانيكى للدولة للزعم بأن الماوردى وابن خلدون "سرقا" رؤيتهما من اليونان. إن المادة الأولية مشتركة جزئياً بين إخوان الصفا وابن خلدون؛ لكن منظومتيهما متناقضتان. فليدع الدكتور إسماعيل البحوث فى هذه الأمور لأربابها، ولينصرف للكتابة عن الخوارج بالمغرب فهو موضوع أرى (بخلاف المغاربة) أنه يحسنه، ويبدو لى أنه لا يحسن غيره.

* * *

تعقـيب

* * *

أنوه بـأن معرفتـي بـالدكتور/ رضـوان السيد تمـت مـن خـلال مطالعـة أعمالـه الأولى فى أواخر السبعينات، خصوصاً فى كتاباته الرائدة والعميقة والجريئة فـى آن عن الفكر السياسى فى الإسلام. فقد وجدت فى هذه الكتابات إرهاصـات مفكـر واعـد عميق النظـرة يتملـك الأدوات المنهجيـة فـى تنـاول موضوعـات كـانت ولاتـزال تثـير حساسيات خاصة، تنبش فى التراث عن "المسكوت عنه"، وتنقب عن "اللامفكـر فيـه"، وتقتحـم الحواجـز والمصـادرات اللاهوتيـة، وتفضـح الإكراهـات المنظـورة وغـير المنظورة فى جرأة وفهم ووعى؛ لتخرج فى النهاية بأطروحات تتسم بالجدة والابتكار.

لم يكـن جزافـاً أن أواصـل متابعـة أعمالـه وإنجازاتـه لأشـيد بهـا فـى بعـض كتاباتى، وأنصح طلبتى فى الدراسات العليا بالاطلاع عليها. لذلك فقـد سـعدت جـداً بمتابعة جهوده الأكاديمية والتنويرية من خلال دورية "الإجتهاد" التى يتولـى رئاسـة تحريرهـا. ولطالمـا بهرت "بالملفـات" الخاصـة عـن قضايـا التـاريخ الإسـلامى وإشكالياته التى ينتقـى لدراسـتها الكثيرين مـن المتخصصـين المرموقيـن فـى حقـل التاريخ والتراث. إذ كان ذلـك مؤشـراً علـى أن الرجـل المشـتغل بـالفكر الإسـلامى يدرك أهمية فهم خلفيته التاريخية ـ وهو أمر يفتقـر إليـه جـل الدارسـين للـتراث ـ لدراسة الفكر فى إطار الواقع.

باختصـار ـ كنت أرى فى رضـوان السـيد "تلميذاً" واعـدا ينهـج نفس النهـج الذى التزم به؛ سواء فى المنطق أو فى المنهج أو فى الغايات والمقاصد.

لذلك كنت أنتظر رأيه ـ على نحو خاص ـ فى أطروحتنـا عـن ابـن خلـدون وإخوان الصفا؛ لا من أجل تأييدها؛ بل قناعة منى بانه لن ينزلق إلى ما تردى فيـه الاخرون من انفعالية عاطفية؛ وما أعلمه عنه من أنه سيعطى الموضـوع حقـه مـن البحث والدرس؛ قبل التورط فى إصدار أحكام عجلى..!!

لم يخبْ ظنى بالفعل؛ فقد درس الموضوع وكتب عنه المقال السابق الذى بقدر ما أسعدنى؛ حين قرر وجود صلة بين "المقدمة" و "الرسائل"؛ بقدر ما أحزننى لوقوعه فى منزلق التجريح الشخصى.

لنحاول ـ مع ذلك ـ مناقشة آراء الصديق ـ الذى لم ألتقِ به بعد ـ فى القضية؛ كما تضمنها مقاله.

أشاركه الرأى تماماً فى رؤيته العامة عن تاريخية الفكر الإسلامى ودور الموروث الكلاسيكى فيه. كذا أشاركه الرأى فى تخطئ الكثير من المنهاج والرؤى التى طبقها أصحابها فى دراسة هذا الفكر والتى يمكن أن نبلورها فى اتجاهين رئيسين هما: اتجاه "المسخ"؛ أى الاتجاه الذى يحاول النيل من قيمة الفكر الإسلامى، واعتباره مجرد نقل ومحاكاة للكلاسيكيات، واتجاه "النسخ"؛ وهو اتجاه نقيض يحاول الدفاع التبريرى اللاعلمى عن أصالة الفكر الإسلامى عن طريق نفى أدنى تأثير للموروث الكلاسيكى؛ بل وأدعاء أن هذا الفكر "ينسخ" بجرة قلم كل الجهود المعرفية السابقة.

أوافقه الرأى أخيراً فيما ذهب إليه من تحديد لسلبيات "عصر التدوين" وأخطاء "عصر الترجمة"، وتأثير ذلك كله على العلوم العقلية والنقلية فى آن. كذا طغيان الرؤية "اللاهوتية" وتأثير إكراهاتها وارتباطها بالسلطة؛ ومن ثم اضطهاد الاتجاه العقلانى والتجريبى وتقليصه، ثم القضاء عليه كلية بعد سيادة الإقطاعية العسكرية العالم الإسلامى حول منتصف القرن الخامس الهجرى، وتكريسها النصية والغيبية والإتباع؛ بله الخرافة والشعوذة الطرقيه.

مع ذلك أخالفه الرأى؛ بأن ابن خلدون كان من القلة "الناشذة" و "الشاذة" عن هذا المحيط العام والمناخ الفكرى الملوث؛ إذ لا يمكن ـ بداهة ـ التعويل على كتاب "شفاء السائل" الذى نسب خطأ إليه، ولا أشك فى أن الدكتور/ رضوان يشاحح فى ذلك.

أخالفه الرأى أيضاً؛ فيما ذهب إليه من تشكيك فى الموروث اليونانى؛ حين اختزله فيما سمى "أدبيات الحكمة" ذات الطابع الغنوصى؛ شأنه فى ذلك شأن الأستاذ/ الجابرى الذى قاده هذا الزعم إلى حكم غاية فى القسوة عن "الفكر الإسلامى"؛ بحيث يمكن أن يعد لذلك ـ مع الدكتور رضوان ـ تعبيراً جديداً عن "اتجاه المسخ" المرفوض شكلاً وموضوعاً.

ونحن فى غنى عن الاستطراد فى مناقشة هذا الاتجاه الجديد والخطر؛ نظراً لأننا سبق وعرضنا له عرضاً نقدياً مفصلاً فى المجلدين الأخيرين من مشروع "سوسيولوجيا الفكر الإسلامى".

لقد بنى الدكتور/ رضوان حجته فى نفى اقتباس ابن خلدون من أفكار إخوان الصفا؛ لأنهما معاً نهلا من مصدر واحد هو "أدبيات الحكمة" الغنوصية الهرمسية. بل ذهب إلى ما هو أبعد من ذلك حين رأى أن تأثيرها السلبى على فكر ابن خلدون كان أقل من تأثيرها على فكر الإخوان. وهو أمر يشى بخطأ رؤيته، ومن ثم خطل أحكامه؛ لأن ما أسس على خطأ لا يمكن إلا أن يكون خاطئاً ..!!

لا عبرة بعد ذلك لما قام به الدكتور/ رضوان السيد من مقارنات بين نصوص الإخوان فى بعض المسائل وبين نصوص "مقدمة" ابن خلدون؛ طالما عول على فكرة خاطئة مستبقة هى أن الجميع نهلوا من مصدر واحد.

ولعل ذلك "الوهم" قد أبطله الدكتور/ رضوان نفسه؛ حين اعترف بتأثير مباشر "لأرسطو" على ابن خلدون وقبله إخوان الصفا؛ فيما يتعلق بقضايا الاجتماع الحضرى. ويكفى أن أسوق إليه ما كتبه "الجابرى" فى هذا الصدد؛ وهو يثبت أن طرح ابن خلدون لهذه القضايا كان لا يرقى إلى مستوى الطرح الأرسطى. يقول الجابرى:

" ...إن هيمنة المفهوم السلطوى للسياسة على فكر ابن خلدون هو الذى جعل خطابه السياسى لا يتسع ولا يحتمل مفهوم السياسة المدنية ..." (التراث والحداثة، ص ٢٢٨).

يدحض الدكتور/ رضوان السيد رؤيته المحورية السابقة ـ التى فسر من خلالها الفكر الإسلامى برمته ـ حين يعترف بتأثير "أفلاطون" فى مسألة "الاجتماع البشرى" عند ابن خلدون وغيره. يدحضها أيضاً؛ حين أقر بتأثيرات فارسية ـ أبعد ما تكون عن "أدبيات الحكمة" المزعومة ـ خصوصاً فى مجال السياسة والنظم، فضلا عن تأثيرات أرسطية واضحة؛ وإن كان قد ركب متن الشطط حين ذهب إلى أن تلك التأثيرات الأرسطية واضحة فى الفكر الخلدونى أكثر من وضوحها فى فكر الإخوان.

لذلك كله؛ يحمد للصديق الفاضل اعترافه ـ ضمناً ـ بوجود صلة ما جزئية فى المادة المشتركة بين ابن خلدون وإخوان الصفا؛ ولا يمكن أن يحمد له حكمه الظنى على صاحب الأطروحة بالانزواء فى مجال تخصصه، وترك باب الفكر له ولأمثاله من المتخصصين فى الفلسفة الإسلامية.

أخيراً؛ لا نملك إلا أن نحترم الجهد الكبير الذى بذله الصديق الكبير أيضاً من أجل إثبات وجهة نظره.

* * *

القسم السابع

لقاءات صحفية مع المؤلف

على إثر صدور كتاب "نهاية أسطورة"؛ أجرت بعض الصحف المصرية والعربية حوارات صحفية مع المؤلف؛ توصلنا ببعضها، ولم نحصل على البعض الآخر. ونظراً لأهمية هذه اللقاءات فى إتاحة الفرصة للمؤلف؛ كى يقدم المزيد من الإيضاحات عن أطروحة كتابه هذا، ويجيب على الأسئلة والاستفسارات التى عنت لقارئيه؛ نورد نصوص هذه اللقاءات التى توصلنا بها بالفعل على النحو التالى:

(١)

أجرى الأستاذ/ خالد عزب محرر جريدة "الحياة" الدولية فى القاهرة لقاء مع المؤلف نشرته الجريدة بتاريخ ١٩٩٦/١٢/٢١ على النحو التالى:

بعد الضجة التى أثارها كتابه عن ابن خلدون وإخوان الصفا: محمود إسماعيل لـ "الحياة": الهالة الخلدونية منعت البعض من تقصى حقيقة صاحب "المقدمة".

* أثار الكتاب الذى صدر أخيراً فى القاهرة للدكتور محمود إسماعيل، أستاذ التاريخ الإسلامى فى جامعة عين شمس، تحت عنوان "نهاية أسطورة: نظريات ابن خلدون مقتبسة من إخوان الصفا"، ضجة واسعة فى أوساط الأكاديميين والمثقفين فى غير بلد عربى، لجهة أنه يتضمن رأياً لم يقل به باحث آخر من قبل، خلاصته ـ كما هو واضح فى عنوان الكتاب ـ أن "مقدمة" ابن خلدون مقتبسة من "رسائل إخوان الصفا".

والدكتور محمود إسماعيل عمل فى عدد من الجامعات العربية، ومنها جامعة الكويت وحصل على الماجستير والدكتوراه فى تاريخ المغرب والأندلس، وصدر له الكثير من الكتب منها "الخوارج فى بلاد المغرب"، و "الحركات السرية فى الإسلام"، و "فكرة التاريخ بين الإسلام والماركسية".

وهذا حوار مع الدكتور محمود إسماعيل حول ما تضمنه أحدث كتبه:

* هل تعتقد بأن "رسائل إخوان الصفا" تتضمن نظرية معرفية متكاملة فى علم العمران؟

ـ الحديث عن نظرية عند ابن خلدون ونظرية عند إخوان الصفا، مغالطة كبرى لأن مفهوم النظرية غير موجود لديهم. فالنظرية هى رؤية متكاملة تجمع شتات كل الحقل المعرفى، وتستطيع أن تقدم إجابات عن سائر الإشكاليات، وهو مستوى لم يصل إليه العلم فى العصر الوسيط ألبتة. فدارسو تاريخ العلم يقسمون مراحل تطوره إلى أربع: الأولى الوصفية، الثانية الإستقرائية، الثالثة الإستنباطية، الرابعة النظرية.

والعصر الوسيط كله لم يتجاوز، فى معظم حالاته، المرحلة الاستنباطية. وما وجد عند ابن خلدون وإخوان الصفا هو مجرد مقولات وتخريجات نتيجة استقراء واستنباط، وهذا فى حد ذاته جهد طيب لأن مفهوم النظرية، كما نتحدث عنه بلغة العلم، هو من بنات أفكار العصر الحديث.

* شككت كثيراً فى أن ابن خلدون جاء بالمقدمة من فكره، فعلى أى دليل إستندت؟

ـ هل يمكن لعقل واحد من الناحية المنطقية، هو عقل ابن خلدون، وفى عصر بلغ الفكر ذروة انحطاطه، وكان المنهج المتبع آنذاك هو المنهج النقلى والكرامات والأساطير والخرافات، فكيف يمكن أن يبدع ما تضمنته المقدمة من فكر؟

هذه المرحلة إنعكست سلبياتها حتى فى المقدمة، إذ أفرد ابن خلدون فصولا وافية عن السحر والتنجيم، وهاجم الفلاسفة والفلسفة. كيف يمكن له أن يحيط علماً بهذا العدد من العلوم، الذى ضمنه من الآراء والرؤى الجديدة على مستوى الطرح؟

والأمر مختلف عند إخوان الصفا، فرسائلهم كتبت فى القرون من الثالث إلى الخامس الهجريين، أى فى عصر إزدهار الحضارة الإسلامية، الذى نبغ خلاله كل

من ابن سينا والرازى وابن الهيثم والجاحظ وغيرهم. هذا من جانب، ومن جانب آخر إن الكثير من اعلام الفكر كانوا ضمن جماعة إخوان الصفا.

* إذن، فأنت تعيد من جديد كتابة تاريخ إخوان الصفا؟

ـ ما اقوم به يأتى ضمن مشروع لى، وهو جزئية ضمن جزئيات كثيرة. وهذا المشروع الذى أعمل فيه منذ ثلاثين عاماً، هدفه مراجعة التراث والتاريخ الإسلامى برمته ومن سائر جوانبه، ومحاولة تأطيره للمرة الأولى إستناداً إلى منهج المادية التاريخية، لأن كل الدراسات فى الفكر الإسلامى تميزت، للأسف، باقتصار كل باحث على جانب معين كالفلسفة والإجتماع، كما أنها إفتقرت إلى فهم أولى لما اسميه بالخلفية "السسيو ـ تاريخية"، وهى مسألة أنجزتها بعد مجهود شاق إستغرق أكثر من عقدين، وأمثر كتابا صدرت منه ثلاثة أجزاء عنوانه: "سوسيولوجيا الفكر الإسلامى"، وقد أثار ما أثاره فى الشرق وفى الغرب. إلا أن رؤيتنا فيه أصبحت الآن معتمدة وتُدرس فى الكثير من جامعات العالم المتطورة. لقد قمت بدراسة إخوان الصفا بعد أن انتهيت من دراسة فلاسفة عصر إخوان الصفا كالكندى والفارابى وابن سينا.

* إذن، ما هو الجديد عندك بالنسبة إلى إخوان الصفا؟

ـ أثبتُ الآتى: أولاً؛ المتفق عليه فى كل الدراسات أن تأسيس جماعة إخوان الصفا تم فى النصف الثانى من القرن الرابع الهجرى، لقد أثبتنا بالدليل القاطع وللمرة الأولى أن الجماعة أسست قرابة منتصف القرن الثالث الهجرى، ولدينا الأدلة على ذلك. ثانياً؛ الجزم بأن الحركة لم تكن لدعوة سياسية، وأثبتنا خطأ كل التفسيرات التى ترى أنها جماعة شيعية إثنى عشرية، أو إسماعيلية، أو زيدية، أو قرمطية، أو من طائفة الحشاشين. ثالثاً؛ إن هذه الجماعة ضمت أجيالاً مختلفة متنوعة ومتتالية طوال قرنين من الزمان.

* يتهمك البعض بالتعسف فى حكمك على ابن خلدون بأنه سطا على رسائل إخوان الصفا؟

ـ للأسف، أن معظم أصحاب هذه النزعة هم من الباحثين المصريين، ولا أغالى حينما أقول أن مستوى البحث العلمى فى الإنسانيات والعلوم الاجتماعية فى مصر هو فى غاية التخلف، ويتضح ذلك من خلال ردود الفعل المختلفة على كتابى الأخير. وأستثنى من ذلك إثنين هما الدكتور محمد بريرى الأستاذ فى الجامعة الأميركية فى القاهرة، والدكتور أحمد صبحى منصور. فالأول أجل البت فى القضية إلى حين دراسته لنصوص كل من ابن خلدون وإخوان الصفا ومقارنتها، واعتبر أن هذا المنهج وحده هو المنهج الملائم لدراسة الموضوع. والثانى ركز على معرفته العميقة بالفقه ودراسته خصوصاً لفقه ابن خلدون، باعتباره زعيماً للمدرسة المالكية، وأثبت أنه كان متخلفاً للغاية ولا يمكن أن يرقى فقهه إلى مستوى فقه الإمام سحنون صاحب المدونة، واستخلص أن عقلية ابن خلدون لا يمكن أن تفرز الاراء العلمية والعقلية المتضمنة فى "المقدمة".

وتشهد كتبى وأبحاثى التى قمت فيها بدراسات متعمقة لابن خلدون ولعصره وفكره بصورة لم تتسن لباحث آخر فى أى وقت من الأوقات، حتى نسبت إليه إكتشاف قوانين الجدل. لم أكن متعسفاً، ولم أتحامل عليه بدليل أننى أعلنت فى الكتاب القرائن المنطقية والبراهين التى تؤكد حادثة السطو، ويظل المحك فى ذلك للنصوص كى تتكلم، وما الكتاب إلا مواجهة بين نص المقدمة ونصوص الإخوان، وكان تدخلى محدوداً من أجل تبسيط الأمر للقارئ غير المتخصص. ومن يريد أن يجادل فيما توصلت إليه من نتيجة عليه أن يقدم لنا تفسيراً مقنعاً عن تشابه، بل تماثل ، أكثر من مئتى نص، تتناول جل الآراء التى بهر الدارسون بها ونسبوها إلى ابن خلدون تصديقاً لقوله هو نفسه بأن هذه المقدمة عمل غير مسبوق.

* ألست معنا بأن فكر إخوان الصفا يخالف جذرياً فكر ابن خلدون، وبالتالى فالمنطلقات لدى كلا الطرفين مختلفة؟

ـ المسألة تكمن فى أن الموضوعات المطروحة فى المقدمة كانت مطروحة على مسرح الفكر العربى لمدة تصل إلى سبعة قرون، والإشكاليات واحدة، لكن الكشف الجديد يبين أن جملاً بتركيبها، بل حتى باستهلالات ابن خلدون للموضوعات مثل "إعلم" ، "إعلم أيدك الله" هى من تعبيرات إخوان الصفا. واستخدم ابن خلدون أيضاً مصطلحاتهم، وكل ذلك يؤكد أن المسألة هى مسألة سطو وليست توارد أفكار، والفاصل الزمنى بين الرسائل والمقدمة أكثر من أربعة قرون.

ثم أن هذه الأفكار التى أخذها ابن خلدون عن إخوان الصفا، من حيث جدتها، تشكل نشاذا تاماً فى عصره، بينما كان متعارفاً على معظمها عند مفكرى القرنين الرابع والخامس على وجه الخصوص. بل إن ابن خلدون تأثر بإخوان الصفا فى اللغة وهو ما أتركه لدارسى اللسانيات، فمثلاً فى الأجزاء الأولى من المقدمة يستخدم السجع والجناس والمحسنات اللفظية، وهى من لغة عصره، بينما فى باقى الموضوعات التى أخذها عن الإخوان لا شئ من ذلك على الإطلاق، بل نرى تبديلاً فى مكان الكلمات فى الجمل، فمثلاً إذا قال الإخوان "جاء أحمد من المدرسة"، يقول ابن خلدون "أحمد جاء من المدرسة"، وهكذا، والنصوص أمام القراء.

* ما تذكره من وجود تعريفات مشابهة بين الطرفين، هل هو كفيل بإقامة إخوان الصفا مقام ابن خلدون؟

ـ فى تعريف العلوم من الممكن أن تكون التعريفات واحدة من دون أن تكون هناك ضرورة لإتهام ابن خلدون بالسطو، ولكننى أوردتها لسببين جوهريين:

الأول: أن العبارات هى هى فى معظم الأحيان فى المقدمة والرسائل.

الثانى: وضوح النقل فيما يتعلق بمسـأة تكريس هذه العلوم فى خدمة أغراض عملية، كأن يقال إن الجبر والحساب يقومان على تنقية الروح وتعليم النظام، هذه العبارات المشتركة بالصيغة المكتوبة بها، لا يمكن إلا أن تكون منقولة.

* تتهم ابن خلدون بأنه كتب "المقدمة" وفشل فى تطبيق ما جاء بها على كتابه "العبر"، أليست الأمثلة الواردة فى "المقدمة" للإستشهاد كافية لدحض ما ذهبت إليه؟

ـ لو ذكر ابن خلدون أنه كتب "المقدمة" بعد أن أنجز تاريخه "العبر" لربما وجدنا شيئاً من التبرير؛ على أساس أنه بعد فهمه للتاريخ، استقرأ ما استقرأ من تخريجات وآراء، ولكنه كتب المقدمة فى خمسة شهور، ولست أول من قال هذا، بل قال به محمد عابد الجابرى أهم من كتب عن ابن خلدون.

ثم إنه بعد أن كتب "المقدمة" كتب تاريخه، وتاريخه بشهادة كبار المؤرخين من الفرنسيين وحتى آخر باحث عربى فى تاريخ المغرب والأندلس، ينطوى على إنفصال تام بين نوعية العقلية التى قيل أنها أنجزت "المقدمة"، وبين تاريخه الذى حكمت عليه بأنه متواضع جداً، ولا يرقى إلى تاريخ معاصره ابن عذارى على سبيل المثال. هذه الهوة لا يمكن أن تبرر، لأن الآراء النظرية هى التى تشكل ما يسميه المغاربة المخيال أو المبيان الذى يرى به المؤرخ وقائع التاريخ، فهل يمكن أن يستقيم تاريخ متواضع، ومعظمه منقول عن ابن الأثير، وبين عقلية أجمع دارسو الغرب والشرق على أنها أنجزت أول فلسفة للتاريخ؟

* عاصر المسعودى إخوان الصفا وهو من مصادر ابن خلدون فهل نقل المسعودى أيضاً عن إخوان الصفا؟

ـ المسعودى عاصر إخوان الصفا، ولكن ليس فى فترة التأسيس، وهو كان ذا فكر متطور فى كتابه "التنبيه والإشراف"، والدكتور سعد زغلول عبد الحميد ذكر أنه ربما يكون ابن خلدون تأثر بالمسعودى من ناحية المنهج، ويقصد على وجه التحديد شمولية الموضوعات التى طرحها المسعودى. واعتبرها ممهدة لموسوعيته، وربما قد نفاجأ وبمزيد من البحث أن المسعودى كان ضمن جماعة إخوان الصفا، وأننى وقفت على حقيقة أن الجماعة ضمت "المستنيرين" من سائر المذاهب والفرق وحتى من رجال السلطة نفسها، السلطة العباسية، ولهم آراء فى غاية التسامح ليس فقط فى المذاهب والطوائف، إذ ينسب إليهم القول "ما من فرقة

إلا ويحتوى فكرها على أشياء إيجابية"، بل وعبروا عن نزعة إنسانية عامة فيما يتعلق بموقفهم من الأديان عموماً، وألحوا على أن الإسلام خاتم الأديان وأتمها وأنضجها، ولكنهم اعتبروا النبوة كلها من مصدر واحد، وأن الإختلاف فى الرسالات نتيجة الإختلاف فى طبيعة عصور الأنبياء والرسل. وعندى أن الكثيرين من المعتزلة، وكان المسعودى معتزليا خصوصا إبان فترة محنته، شاركوا فى جماعة إخوان الصفا.

* كثيراً ما مجدت ابن خلدون فى دراساتك السابقة؛ فهل تناقض نفسك حينما تقدم إخوان الصفا عليه؟

ـ البحث العلمى نهر لا آخر له، وكلما زاد الإنسان تعمقاً فى المعرفة رأى الأشياء بصورة أوضح. وتاريخ العلم نفسه ما هو إلا تأسيس معاكس لمراحل سابقة من التفكير، فمثلاً، لو لم أقم بدراسة إخوان الصفا تشريحاً وتحليلاً لما قدر لى أن أصل إلى تلك النتيجة، ومازالت صورة ابن خلدون، على رغم شكوكى، سارية لأننى لا أجد البديل. إن الأمانة العلمية تقتضى أن يراجع الإنسان آراءه بين مرحلة وأخرى، فمنحنى حياة المشتغل بالفكر فى تطور، وقراءاتى لأحد النصوص الآن تختلف عن قراءتى للنص نفسه قبل عشرين سنة.

* وأخيراً، وأنت عالم وباحث مدقق، هل يوجد لدى ابن خلدون شئ متميز ومختلف عن إخوان الصفا، يجعلنا نقول أنه أبدع؟

ـ بطبيعة الحال، ما عاشر أحد قوماً إلا وإستفاد منهم، وأضاف وأزاد. فابن خلدون فعل ذلك بخاصة فى التوضيح والشرح، ونحن لا ننكر هذا، وإنما ما نجزم به هو أن الآراء العظيمة فى العمران والاقتصاد والسياسة والأخلاق منقولة عن إخوان الصفاء، وكثير من الباحثين إعترفوا بعد صدور كتابى بأن النصوص هى هى عند ابن خلدون وإخوان الصفا. وهناك باحثون من قبل أشاروا إلى شكهم فى أن بعض الأفكار التى أخذها ابن خلدون كانت من إخوان الصفا، خصوصاً حول نظرية تأثير الطقس فى الأمزجة، ومن هؤلاء الباحثين الدكتور على الوردى

والدكتور عمر الدسوقي. والأخير ذهب في أحد أبحاثه إلى أن ابن خلدون تأثر بآراء إخوان الصفا، ولكنه لم يبحث في هذا الموضوع بالعمق. وذكر لي الأستاذ محمود أمين العالم أنه حينما كان يدرس في إحدى جامعات فرنسا ابن خلدون وإخوان الصفا، خطرت له فكرة النقل هذه لتشابه النصوص ولكنه كبت الفكرة في نفسه أمام الهالة الخلدونية.

* وهل معنى ذلك أن ابن خلدون لم يكن لديه جديد يقدمه؟

ـ ابن خلدون ضرب الأمثلة وكانت بالضرورة مهمة، لأن أمثلة إخوان الصفا كانت من القرون الوسطى، بينما معظم أمثلة ابن خلدون من الحقبة التي واكبت اختفاء الجماعة حتى عصره خصوصاً وقائع وأحداث تاريخ المغرب والأندلس. وفي بعض الأحيان كان متخلفاً عن فكر إخوان الصفا، فهم عندما درسوا السحر والشعوذة والنجوم وما شابه ذلك، نصوا بوضوح على عدم تسليمهم بصحتها وإنما عالجوها بإعتبارها موضوعات واقعية تؤثر سلبياً في طرائق تفكير الكثيرين، بينما ابن خلدون عرض لها كما لو كان يصدقها كالعامة.

(٢)

أجرى الأستاذ/ عماد الغزالي حوارين مع المؤلف؛ نشر أحدهما بجريدة "الجزيرة" السعودية ــ وللأسف لم نتوصل به ــ ونشر الثاني بجريدة "الوفد" المصرية بتاريخ ١٩٩٧/١/٢٣؛ وهاكم نصه:

مع الدكتور/ محمود إسماعيل

ابن خلدون سرق "إخوان الصفا" وهذه براهيني

مازالت أصداء المعركة التي اثارها الدكتور محمود إسماعيل بكتابه عن ابن خلدون تترى، وردود أفعالها تتوالى .. فأستاذ التاريخ بجامعة عين شمس أعلن صراحة وعبر منهج إعتمد فيه على التناص بين رسائل إخوان الصفا ومقدمة ابن

خلدون، أن الأخير سرق إخوان الصفا وأن جميع أفكاره الكبرى الواردة في المقدمة مسروقة نصاً أو بتعديلات طفيفة من إخوان الصفا وقدم في كتابه أكثر من ٢٠٠ نص، طالب الباحثين المأخوذين بالهالة الخلدونية ـ على حد تعبيره ـ بأن يدرسوها ويبدوا رأياً حولها.

وبرغم الهجوم العنيف الذي تعرض له الدكتور محمود إسماعيل من أساتذة مصريين وعرب "معظمهم من المغرب العربي موطن ابن خلدون"، فإنه مازال صامداً، قابضاً على جمرته ومعلناً بأعلى صوت إستعداده للتراجع عن استنتاجاته لو أثبت باحث عدم صحتها، ودحض البراهين التي قدمها.

هنا حوار مع الدكتور محمود إسماعيل في الموضوع:

ـ أحدث ما طرحته من أفكار حول سرقة ابن خلدون لإخوان الصفا صدمة كبرى مصرياً وعربياً، فهل كان السبب هو منهج التناص الذي استخدمته؟

منهجياً؛ قد أكون سقت سوقاً لأن أطرح الموضوع هكذا في شكل مقارنات بين النصوص؛ لكن طبيعة الموضوع هي التي فرضت منهج التناص لسببين: أولهما: القيمة الكبرى لابن خلدون، وعمله العظيم الذي ظهر في عصر ما كان ممكنا أن يبدع هذا الإبداع، فالعصر الذي ظهر فيه ابن خلدون كان عصر إنحطاط تراجع فيه الفكر بدرجة كبيرة، وكان ظهور مقدمته وهي عمل عظيم بكل المقاييس غير ملائم لطبيعة هذا العصر.

والمشكلة أن ابن خلدون طرح باعتباره "فلتة" وأنا على إثر ندوة تابعتها عن ابن خلدون عام ١٩٧٩ في الرباط اعترضت على هذا الطرح. وقلت في كتاب لي صدر عام ١٩٨٨ تحت عنوان "تاريخ الحضارة العربية الإسلامية" أن كثيراً من أفكار ابن خلدون مطروحة عند الفارابي، وأن هذه الآراء في مجملها متأثرة بآراء أفلاطون، لكن الحالة الخلدونية حالة خاصة، فقد قال في المقدمة وفي المتن: إن ما جاء به في المقدمة، هو علم أبدعه إبداعاً وإن كان تحفظ في النهاية وقال: لا أدري، لماذا أغفله القدماء، وليس الظن بهم وربما كتبوه لكنه لم يصل إليّ.

والكتاب الماركسيون لم ينكروا ظهور ابن خلدون "كفلتة" في عصر إنحطاط، وقالوا أنه من الممكن أن تكون للفكر صيرورة خاصة بصرف النظر عن العصر الذى ظهر فيه. لكن بعد دراسات وقراءات عديدة للمقدمة وما كتب عنها، وجدتنى منذ عام ونصف تقريباً ألحظ قدراً من الارتباك فى المقدمة لا يمكن أن تؤسس عليه نظرية، أى أن تماسك النظرية غائب تماماً، والبعض من منطق المماحكة قالوا أن العيب ليس فى المقدمة، إنما فى تحقيقها فهى لم تحقق جيداً.

ـ ماهى أوجه الإرتباك التى لا حظتها وكانت لافتة إلى درجة إستدعت هجومك هذا على ابن خلدون إلى حد هدم نظريته من أساسها؟

* أوجه الارتباك عديدة، فثمة تناقضات لا يمكن إغفالها. على سبيل المثال، كتاباته فى بداية المقدمة يبدو فيها عقلانياً من طراز فريد، وكتاباته فى نهاية المقدمة حملة ضارية على العقل والعلم، والفلسفة التى هى أرقى درجات التفكير نالها منه حظاً وفيراً، وكرس فصولاً للهجوم على الفلسفة وإتهام الفلاسفة بالزندقة مثله مثل أى حنبلى فى عصر سطوة الفكر النصى الغيبى التسليمى، فهل يمكن أن يكون هذا نتاج عقل واحد؟

البعض من باب المماحكة قال إن ابن خلدون كتب مقدمتين إحداهما عقلانية جداً، وحين جاء مصر وفى وسط الجو المحافظ المزرى وبسبب طموحاته السياسية وتوليه منصب القضاء على المذهب المالكى وهو بطبيعته نصى جداً ـ أعاد كتابة المقدمة وكتب هذه الفصول الأخيرة من باب التقية.

وحقيقة الأمر أنه لم يثبت إلى الآن أن ابن خلدون كتب مقدمتين، إنما هو منطق المماحكة أمام الهالة الخلدونية الكبرى.

وكمؤرخ؛ حين تقول كتابات الاستشراق أن ابن خلدون هو أول فيلسوف فى التاريخ، لابد أن أتوقف وأتساءل: بأى منطق أقبل أن يكون من تحامل على الفلسفة والفلاسفة هو أول فيلسوف للتاريخ؟

هذا لا أقوله من باب الخداع، لكننى كدارس لابن خلدون، وكمؤرخ بإمكانى أن أقرر حكمين: الحكم الأول هو أن ما كتبه ابن خلدون عن الشرق موجود فى ابن الأثير برمته، فيكاد ابن الأثير يكون حاضراً فى تلك الكتابات، وهذه ملاحظة لم أشر إليها حتى فى كتابى لأن ما كتب فى التاريخ والنظم وغيرهما تجده متواجداً عند كتاب متعددين؛ حتى أن مصطلح السطو كان موجوداً عند كتاب كثيرين. وبالمناسبة ما كتبه السخاوى عن ابن خلدون يحمل اتهاماً صريحاً بالسطو.

من ناحية ثانية، فإن كتابات ابن خلدون فيما يتعلق بالجانب الحضارى وجانب النظم يعنى الوزارة، الحجابه، الحسبة ... إلخ؛ جميعها موجود قبله.

ـ إذا كانت الأمور واضحة إلى هذا الحد؛ فما سر الزوبعة التى أثارها كتابك؟.

* الزوبعة الحقيقية التى أثرتها هى أننى احتكمت إلى الآراء والأفكار التى قال صاحبها أنه مبدعها ونص على ذلك مراراً، وجميع دراسيه على مدار سبعة قرون لم يراجعوه فى مقولته ثم اكتسب بها شهرته الكبيرة.

وجين بدأت دراساتى عن إخوان الصفا وجدت أن كثيراً من الأفكار كما هى، وهذا لم يأت عن طريق توارد الخواطر، فالفكرة عندما تثبت تشاع ولا يحفل أحد بالبحث عن مصدرها الرئيسى. لكن هذه الأفكار عند إخوان الصفا ــ وكانت انقرضت تماماً بعد إتهامهم أيام الخليفة القادر وإحراق ما أمكن إحراقه من هذه الرسائل ــ، ثم جاء عصر يسميه ابن خلدون نفسه عصر الانحطاط، من منتصف القرن الخامس الهجرى إلى أوائل العصر الحديث وهو عصر إختفى فيه الفكر العقلانى كلية ولم يمت لكنه حوصر.

وبقراءة رسائل إخوان الصفا وجدت تشابها، وكان أقصى طموحى هو أن أنشر بحثاً متواضعاً أؤكد فيه أن الفكر الإسلامى متواصل، وأن التراث العربى مفتوح ومتصل، لكننى وجدت أن الأفكار الرئيسية التى اكتسب بها ابن خلدون شهرته؛ مثل تأثير الطقس فى المزاج، وتأثير التربة والطعام فى التفكير، وبنية المجتمعات وتأثير الاقتصاد فى المعرفة وغيرها من الأفكار التى قال بها مفكرون

فى العصر الحديث؛ وجدت أن هذه الأفكار والمقولات الخطيرة والمهمة فى تاريخ الفكر الإنسانى موجودة عند إخوان الصفا. وبالبحث والدراسة وجدت أن المعنى هو نفسه وأن الأفكار الرئيسية التى اكتسب بها ابن خلدون شهرته موجودة مع تغييرات طفيفة فى الصياغة.

وجدت أيضاً أن ابن خلدون يبدأ كتاباته كثيراً بكلمة "إعلم" و "إعلم أيدك الله" وهى نفس العبارة التى كان يبدأ بها إخوان الصفا رسائلهم التعليمية، والفارق واضح بين رسالة تعليمية يكتبها إخوان الصفا بغرض بث أفكارهم وتعاليمهم، وخطاب تقريرى هدفه تقديم نظرية متكاملة فى المعرفة كما سعى ابن خلدون.

أيضاً ما كتبه ابن خلدون فى أوائل المقدمة حمل أسلوب عصره، أى أنه احتوى على الجناس والطباق والمحسنات البديعية واللغوية التى كانت معروفة فى عصره، لكنه فى موضوعات أخرى تجده يستخدم أسلوب القرن الثالث والرابع الهجريين وهما القرنان اللذان عاش فيهما إخوان الصفا.

وحين تجد هذا التفاوت اللغوى فى نص واحد لابد أن يثير ذلك إنتباهك، وأتحدى أن يكون ابن خلدون قد قدم فكرة رئيسية ليست مأخوذة عن إخوان الصفا.

(٣)

أجرت الأستاذة/ سحر الهلالى لقاء صحفياً مع المؤلف؛ نشر بجريدة "الحياة" المصرية بتاريخ ١٩٩٧/٣/٢٣، إليكم نصه:

ابن خلدون سرق رسائل إخوان الصفا..!!

ردود أفعال واسعة فى الأوساط الثقافية، والقضية مازالت مطروحة للنقاش

فجر د. محمود إسماعيل قضية ثقافية وتراثية خطيرة .. حول أخطر سرقة علمية فى التراث العربى الإسلامى .. إتهم خلالها إمام المؤرخين .. "ابن خلدون"

مؤسس علم الاجتماع بالسرقة واللصوصية، وطالب بإعادة الأمور إلى نصابها، وإسقاط أسطورة ابن خلدون الذى سطا على آراء ونظريات إخوان الصفا وضمنها مقدمته الشهيرة. "هذه الفضيحة الثقافية أثارت زوبعة لم تهدأ بعد فى مختلف الأوساط الثقافية والأكاديمية".

الحياة المصرية التقت بالدكتور محمود إسماعيل أستاذ التاريخ الإسلامى بجامعة عين شمس لتكشف معه أسرار هذه القضية .. الساخنة.

فى البداية سألناه: من هم إخوان الصفا الذين سطا ابن خلدون على تراثهم..؟!

هم نخبة من العلماء والمفكرين العرب ظهرت فى القرن الثالث الهجرى واتجهت إلى إذكاء الوعى عن طريق الفكر ومخاطبة العقل، وانكب كل منهم على تخصصه يبدع فيه، ثم جمعت هذه العلوم وبسطت على شكل رسائل يتم تداولها فى اجتماعاتهم؛ وهى التى عرفت فى التاريخ برسائل إخوان الصفاء، ونجح إخوان الصفا فى عمل شبكة لنشر التنوير فى العالم الإسلامى وتكوين زاد معرفى غايته خلق مواطن صالح.

ما هى المبادئ والأفكار العامة التى يتشكل منها فكر إخوان الصفا؟

أكد إخوان الصفا على أهمية التعليم والتربية، ومن آرائهم فى هذا أنه لا يوجد مذهب معرفى إلا وله فائدة ما. وكانوا يؤمنون بالأديان جميعاً لأن لها هدفاً واحداً، وأن الإسلام أعظم الأديان لأنه دين شامل واعترف بالأديان السابقة. ورأى إخوان الصفا أنه لا يوجد تعارض بين غاية الشرائع كلها وبين المعرفة، حيث أن علاقة الدين بالمعرفة علاقة تكامل؛ وهذا ينفى عنهم تهمة الزندقة.

أيضاً هم أول من قدم عملاً فكرياً عظيماً فى الفكر الإسلامى يتسم بالعمل الجماعى (A TEAM WORK). الذى يتأسس على الفكر المشترك.

كما كانوا يحترمون العقل ويبجلونه، وأن التشابه بين نسقهم الفكرى الفلسفى وبين فلسفة الفارابى وابن سينا يشير إلى أنهم وضعوا أساس الفكر الفلسفى الذى تأثر به سائر الفلاسفة من الكندى وحتى ابن رشد. وكانت غايتهم العلمية المعرفية هى تغيير الواقع عن طريق خلق جيل من الشباب يستوعب المعارف ويمتلك قاسماً فكرياً مشتركاً يقيم على أساسه "دولة أهل الخير". وهذا الإصطلاح يعنى أن الدعوة لم تكن لها هوية بعينها، ولا اشترطت صفات معينة للحاكم سوى قدرته على ريادة مجتمع فاضل. أما من ناحية مرجعيتهم فقد إستفادوا من كل المعارف وطبقوها وفق صلاحيتها. فمثلاً إعتمدوا أفلاطون وأرسطو، واعتمدوا فيثاغورث، ولكنهم لم ينقلوه ووظفوا هذا التراث المعرفى فى صياغة فلسفة خاصة بهم .. بالإضافة إلى المبادئ والقيم الدينية ومعطيات عصرهم الذى شهد نهضه علمية فى الرياضيات وعلوم الطبيعية. ولهم سبع عشرة رسالة فى الطبيعيات، بالإضافة إلى سبع فى الرياضيات، وهذا فى حد ذاته يعد نقلة علمية.

* وماذا عن ابن خلدون وسرقاته..؟!

ـ عاش ابن خلدون فى المغرب وإشتغل السياسة وعمره عشرون سنة. وانتهج نهجاً إنتهازياً فى سلوكه السياسى؛ فكان يهادن أميراً ثم ينقلب عليه، وقضى كثيراً من حياته بين السجن والهروب .. وهذا الجانب اللاأخلاقى لم أكن أول من أشار إليه، فقد أشار إليه طه حسين وغيره من قبل.

* ماذا عن المكانة التاريخية والعلمية لابن خلدون؟

ـ ساد الإعتقاد بأن ابن خلدون هو إمام المؤرخين ومؤسس علم الإجتماع، وأن مقدمته هى أروع إنجاز بشرى على مر التاريخ. ولكن آن لهذه الأسطورة أن تسقط، حيث ثبت أن نظريات ابن خلدون منقولة عن "رسائل إخوان الصفا".

* ما أهم الأمثلة البارزة من النظريات التى وردت برسائل إخوان الصفا ثم نسبها ابن خلدون لنفسه؟

ـ مثلاً؛ إدعى ابن خلدون أنه سبق إلى اكتشاف نظرية النشوء والإرتقاء، وله نص هام في هذا التطور المادي، ولكن هذه الفكرة موجودة بالرسائل بشكل مفصل وواضح وورد ذكرها حوالي أربع أو خمس مرات، في حين أن نص ابن خلدون موجز جداً. أيضاً نظرية البيولوجية التطورية وهي أن للدول أعماراً مثل الإنسان، فالطفولة تمثل مهد الدولة، والشباب يمثل قوة الدولة وإتساعها، والشيخوخة تمثل ضعف الدولة وسقوطها. إدعى ابن خلدون لنفسه السبق في إكتشاف هذه النظرية؛ في حين أنها مذكورة في رسائل الإخوان الذين ربطوها بعلم الفلك. وقالوا: إن هذا محكوم بقرانات الأفلاك، فلو إقترن المريخ بزحل لكان هذا دليلاً على الإنهيار مثلاً. وقد نقل ابن خلدون عنهم هذا واستخدم نفس مصطلحهم "قرانات". وكذلك إدعى ابن خلدون أنه سبق في اكتشاف أثر الظروف الجغرافية على أمزجة الأفراد وتقسيم الشعوب. فمثلاً في المناطق المعتدلة تكون أمزجة الشعوب معتدلة وسوية، وفي المناطق الباردة يكون الشعب نشيطاً يقدس العلم، وفي المناطق الحارة يكون السكان كسالي. وهذه النظرية موجودة في رسائل الإخوان بشكل موسع؛ في حين يظهر في كلام ابن خلدون التلخيص مع عدم الفهم.

* ماهي الشواهد والأدلة المادية على سرقة ابن خلدون لأفكار إخوان الصفا؟

ـ من الشواهد أن ابن خلدون لم يذكر إخوان الصفا صراحة في مقدمته أبداً ولكنه أومأ إليهم حين ذكر الفئة التي وضعت علوم الأخلاقيات،ـ علوم الطبيعيات وعلوم الرياضيات وعلوم الإلهيات. وهذه الصفات لا تنطبق على أي مفكر إلا على إخوان الصفا؛؛ مما يدل على أن الرسائل كانت بين يديه وهو يكتب مقدمته .. إضافة إلى قضية تأسيس علم أسماه الاجتماع الإنساني مثل مجتمع التوحش والمجتمع المدني وهو العلم الذي حاز به ابن خلدون شهرته وأسماه علم العمران البشري. وقال: "إنما هو علم أبدعته إبداعاً ولم يسبق لأحد غيري من السابقين اكتشافه". ثم تحفظ في النهاية وقال: "ولا أدري لماذا أغفله القدماء ولعلهم كتبوا فيه ولكنه لم يصل إليّ". وأيضاً يقول ابن خلدون أنه قضى خمسة أشهر في كتابة

مقدمته التى اشتملت على الأفكار الجوهرية التى حاز بها شهرته. وقال عنها الدارسون إنها واحدة من أعظم عشرة مؤلفات أخرجها الفكر البشرى .. ولكن المنطق يقول إنه لا يمكن لعقلية بشرية إنجاز كل هذا فى خمسة أشهر، وهكذا يكون ابن خلدون قد كشف نفسه .. ولو صح قوله إنه قضى خمسة شهور فى كتابتها فيعنى أنه كان ينقل عن الرسائل ويعيد صياغتها بصورة محكمة ثم ينسبها لنفسه ..!! ويطالب د. محمود إسماعيل علماء اللغة للفصل فى هذا الأمر لأنه بالنظر فى نصوص "رسائل إخوان الصفا" وفيما جاء بأجزاء كثيرة جداً فى مقدمة ابن خلدون؛ تكاد تكون الألفاظ واحدة والسياق واحداً. كذلك ما يتعلق بلغة "المقدمة" فهى لغة علمية واضحة مبسطة لا تشبه لغة عصر ابن خلدون. فكانت لغة ركيكة مليئة بالسجع والجناس وسائر المحسنات وتناسب العصر الذى وصفه ابن خلدون نفسه بأنه عصر انحطاط. وهذه اللغة هى الموجودة فى كتاب "العبر" لابن خلدون، وهذا يلمح إلى أن العقلية التى أبدعت المقدمة لا يمكن بحال من الأحوال أن تكون هى العقلية التى ألفت الكتاب.

خـــاتمـــة

بغض النظر عن الموقف من أطروحة الكتاب ــ تـأييداً أو تنديداً ــ يكشـف الحوار "المراهق" حولـه عـن مظهـر مـن مظـاهر أزمـة الفكـر العربـى المعـاصر، ويثبت فى التحليل الأخير أنه "فكر أزمة"..!!

ولو لم يكن لهذا العمل من فائدة إلا الكشف عن تجليات هذه الأزمة؛ فحسـبه ذلك أهمية. إن نظرة متعمقة لتحليل خطاب المشـاركين فـى الحـوار، قمينـة بإثبـات ذلك ومن خلال تلك النظرة يمكن أن نشير إلى عدة ملاحظات تتعلق بهذا الخطـاب ومنطلقاته وآلياته وغاياته.

وأول مـا يلاحـظ فـى هذا الصـدد؛ أن الهالـة الخدونيـة انعكسـت علـى رؤى بعض النقاد فضببتها، بل أغشت أعينهم عن فهم حقيقة ما جرى.وما جرى ببساطة؛ هو أن باحثاً طرح اجتهادا مغايرا لما هو سـائد وشـائع ومتواتـر؛ يمكـن أن يحتمـل الصـواب أو الخطأ. فالأولى ـــ والأمـر كذلـك– هـو درس وفهم هـذا الاجتهـاد، ثـم الوقوف علـى حجج وبراهيـن وقرائـن المجتهد، ثـم النظـر فيها بعـد الاحتكـام إلـى كتابات أطراف الأطروحة. عندئذ يمكن الحكم؛ إما بالموافقة عليها أو رفضها.وفـى الحالتين معا؛ لا مناص من دحض الحجـة بالحجـة والبرهـان بالبرهـان فـى حالـة الاختلاف، أو إعلان الاتفاق تأسيسا على حجج وبراهين المجتهد، بله يمكن إضافـة الجديد الذى يدعمها.

لكن ما حدث بالفعل؛ هو أن البـاحث حيـن نشـر مقدمـة الكتـاب ــ فـى إحـد الدوريات الثقافية ـ التى تعالج طبيعة الإشكالية ومنهجه فى التعامل معهـا وتنبيهـه مرارا إلى ضرورة عدم التعجيل بالحكم قبل إتمام نشر العمل كله؛ برغم ذلك بـدأت اللعنات تترى على رأس الباحث وبحثه الذى لم يعلم أحد عنه شيئا بعد..!!

ومن أسف أن من وقعوا فى هذال المـنزلق علمـاء أجـلاء مشـهود لهـم فـى مجالات تخصصـهم؛ فى الأدب واللغة والاجتماع والفلسفة.!! ولو أحصـى القـارئ

عدد ونوعيةالسباب والشتائم التى انهالت على شخص الباحث؛ لأدرك ـ دون لأى- إلى أى درك تردى إليه من حسبوا ممثلين للنخبة العربية المفكرة في انتهاك أداب وضوابط الحوار.

ومن الغريب أن كل التهم التى وجهوها إلى ذات الباحث ـ كالغرور وعدم المنهجية والجهل.. إلخ ـ تصدق على ذواتهم؛ فأسقطوها ـ بوعى أو بدونه ـ على صاحب الدراسة.!!

إن خطابا ـ هذا شأنه ــ يصدق المتواتر ويقدس "التابو" ويعتبر الإبداع "بدعا" والاجتهاد نزقا؛ من شأنه أن يكشف عورات أصحابه أكثر من تعرية من نصب خصما. نفي الأخر ـ أى آخر ـ سمة من سمات التعصب الفكرى المقيت الذى لا يسفر عن أية جدوى. فمنطق "المصادرة" مستبق ومؤكد حتى قبل "قراءة" أطروحة "الخصم" الذى لا ذنب له فى أن يحسب خصما..!!

منطق الحجاج اللفظى المقعقع والعنترية البيانية الموجهة لخدمة التبرير والذرائعية فى الدفاع الأعمى عن "المتواتر" حتى لو كان خطأ؛ سمة أخرى من سمات الخطاب العربى المعاصر، كشف عنها ــ بامتياز ــ الموقف من كتاب "نهاية أسطورة".

منطق التشنج العاطفى والانفعالى الغاضب والرافض والمحاكم -دون أدنى دراية بالقضية ـ سمة أخرى أشد خطورة تضرب جذورها فى عصور الجاهلية إذ قال شاعرها :

وما أنا إلا من غزية إن غوت

غويت وإن ترشد غزية أرشد..!!

والغريب حقاً، أنه بعد صدور الكتاب؛ يلوذ هؤلاء بالصمت؛ ليبدأ أخرون- من كتاب الصحف غالبا ـ حمل مشعل الأكاديميين الحارق. وكيف لا والأخيرون مشهود لهم بالعلم والشهرة؟ والناس ـ كما يقول ـ على دين ملوكهم.!!

حدث هذا فى مصر، ثم حملت الشعلة إلى تونس ـــ التى كانت لفترة مهداً لابن خلدون ـ فكان من الطبيعى أن يستمر "الشجار" ـ بله "السعار" تحت شعار "الحوار". وبقدرة قادر؛ تترك القضية لب الخلاف؛ لتتحول إلى مزيد من اللعنات تصب على رأس مثير القضية.!! والأنكى أن تتطور إلى "حرب" إقليمية بين المشرق والمغرب؛ بين تونس وقاهرة المعز ـــ أم الدنيا من باب سخرية أحد المحاورين ـ ليضرب عرض الحائط بالقضية ذاتها، وبالبحث العلمى فى أولياته، وبأداب الحوار أخيرا.!!

وتنتقل الشعلة إلى لبنان، فنجد نوعا من الإنصاف مضمرا فى ثنايا خطاب "دفاعى" عن ابن خلدون و"هجوما" على من حاول مراجعة فكره.

وفى الخليج يثار غبار الحوار؛ فتتصدى باحثة واعدة شابه للدفاع عن أطروحة المؤلف مدعمة إياها بقرائن جديده؛ لتنقلب "الحملة" عليها وعلى المؤلف "الماركسى" المتآمر على العروبة والإسلام. (وللأسف لم أتوصل بعد بتفصيلات هذه الوقائع التى وقعت فى قطر"، كما لم أتوصل بما كتب فى الإمارات والسعودية).

وفى سوريا؛ يعترف أحد فحول مفكريها ـ ضمنا ـ بأطروحة المؤلف؛ برغم تجييش حشد من المصادر والمراجع كيما يثبت أن المؤلف ليس له شرف الريادة التى ردها إلى آخرين سبق ولامسوا ـ فى شك ـ بعض جوانب الإشكالية..!!

وأخيرا؛ تكسب "الحملة" على المؤلف قوى فتية جديدة تجند أسلحتها ضد "المؤلف المغمور المعروف بشطحاته". ومن أسف أن يشارك فى قيادتها ثلة من الزملاء والأصدقاء المشهود لهم فى ساحة الفكر العربى المعاصر. بل أن أحدهم اعتبر المؤلف ـ ليس متآمرا على المغرب ومفكريه فحسب ـ بله على شخصه بالذات ناسجا فى ذلك روايات وهمية أوحى له بها شيطانه "النرجسى"..!!

على أن الصورة ليست بهذه القتامة؛ فعلى النقيض إنبرت قلة للدفاع ـــ لا عن المؤلف وأطروحته فحسب ـــ بل أوليات المنهجية العلمية المنتهكة، وحرية

التعبير والرأى الموءودة، وتندد بالحوار "المراهق" الذى عبر عن مكنونات "قبلية" و"إثنية" و"إقليمية" موروثة عن الجاهلية الأولى..!!

ومع ذلك لم يسلم هؤلاء من تأثير المناخ العام الذى صيغ فى ظله "فكر الأزمة" لا لشىء إلا لأن بعضهم قد تتلمذوا على يدى؛ فوقعوا فى ذات المنزلق الذى تردى إليه "خصومهم"..!!

وسط هذا اللجاج والهياج؛ ما كان يتصور التماس حل للإشكالية موضوع الخلاف؛ وهو أمر يحفزنى شخصيا على التشبث بموقفى وإعلان المزيد من التحدى.

وصدق من قال ـ معلقا على ما جرى ويجرى ـ "برغم كثرة ما طرح، تظل أطروحة محمود إسماعيل ـ برغم اختلافى معها ـ صامدة؛ لأن أحدا لم يستطع دحض دليل واحد من أدلته"..!!

وربما تتيح الأيام المقبلة الفرصة لموجة أخرى من البحث والدرس العلمى الرصين ـ بعد انحسار المد العاطفى الانفعالى ـ قد يسفر عن جديد ينال من أطروحتنا عندئذ ـ وعندئذ فقط ـ يسعدنى أن أعلن أنذاك عن استعدادى لتقبل هذا الجديد المؤسس على العلم والمنطق، وليس على "المراهقة" الفكرية والانفعال الهزلى الصبيانى.

* * *

المحتويات

هــذا الكتـــاب

على إثر صدور الطبعة الأولى مُن كتاب "نهاية أسطورة" التى حاول فيها المؤلف إثبات إقتباس ابن خلدون من رسائل إخوان الصفا معظم أفكاره فى "العمران البشرى" التى حاز بها شهرته؛ ثارت ضجة كبرى من جانب الأكاديميين والمفكرين العرب. فبعضهم أيد أطروحة المؤلف والبعض الآخر ندد بها بينما اكتفى معظمهم بالتحفظ فى الحكم.

يأتى هذا الكتاب "وثيقة" لهذه المعركة الفكرية التى شارك فيها مفكرون وباحثون من معظم أرجاء العالم العربى؛ حيث احتوى ردودهم على أطروحة المؤلف، ومناقشة المؤلف لهذه الردود.

كما يسجل حلقات الحوار بين المؤلف وناقديه فى عدة مؤتمرات وندوات عقدت حول الموضوع.

ويعد الكتاب ــ بصرف النظر عن موضوعه ــ "وثيقة" أخرى عن مستوى وأخلاقيات وآداب الحوار ــ التى انتهكت أحياناً ــ بين أفراد النخبة المفكرة فى عالمنا العربى المعاصر.

أحمد غريب